

Cahiers des
SCIENCES HUMAINES
vol. 30 - n° 3 - 1994

Incertitudes identitaires
Uncertain identities

Éditeurs scientifiques :
Bertrand-F. GÉRARD et Marie-José JOLIVET

Éditions de l'Orstom
INSTITUT FRANÇAIS DE RECHERCHE SCIENTIFIQUE
POUR LE DÉVELOPPEMENT EN COOPÉRATION
PARIS - 1994

Manuscrits reçus au Secrétariat des Éditions de l'Orstom le 8 février 1994

Maquette de couverture : Michelle SAINT-LÉGER

.....
La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective », et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite (alinéa 1^{er} de l'article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code Pénal.

.....

PRÉSENTATION

Bertrand-F. GÉRARD*, Marie-José JOLIVET**

On sait que, depuis longtemps déjà, l'identité se trouve au centre d'un nombre considérable d'études et de débats ; c'est au point que certains chercheurs se demandent s'il ne s'agit pas là d'un concept dépassé, appliqué à des réalités mieux saisissables, aujourd'hui, par d'autres voies (celles d'une anthropologie plus directement politique, par exemple). Telle n'est évidemment pas notre conception : l'intérêt croissant que suscitent les sociétés pluriculturelles ou métisses doit plutôt pousser, selon nous, à remettre en œuvre ce concept, dans le cadre d'un renouvellement de la problématique concernée. C'est dans cet esprit que nous avons proposé à nos collègues d'aborder la question identitaire à partir de la notion d'événement.

Les médias jouent, en la matière, un rôle non négligeable : à travers la masse des informations que véhiculent la presse, la radio et la télévision, les gens sont sans cesse confrontés au traitement journalistique du fait identitaire. Or, le plus souvent, c'est un événement qui, précisément, suscite cette médiatisation : toute guerre civile, en particulier, qu'elle touche le Surinam ou les pays de l'ex-Yougoslavie, se voit décrite en termes de luttes nationales, tribales, religieuses... Certaines catastrophes même, qu'on aurait autrefois considérées comme purement naturelles, peuvent relever aujourd'hui de ce type de traitement : il suffit que l'accent soit porté sur les conséquences de l'anthropisation. Dans chacun de ces cas, la démarche médiatique met fondamentalement en cause une certaine idée de l'identité — au demeurant souvent largement confondue avec quelques-uns de ses « marqueurs » privilégiés. De ce seul point de vue, bien qu'il ne se confonde pas avec le nôtre, l'événement mérite qu'on s'y arrête un moment : principal ressort de l'information médiatique, il est le signal qui sans cesse rejaillit pour poser et reposer l'identité comme question.

* *Anthropologue Orstom, 213, rue La Fayette, 75480 Paris cedex 10.*

** *Socio-anthropologue Orstom affectée au CÉA, ÉHÉSS, 54, boulevard Raspail, 75006 Paris.*

Qu'entendons-nous par événement, dès l'instant où nous ne voulons en retenir que ce qui conduit à la question identitaire ? Signal, mais aussi facteur agissant, un tel événement peut affecter de trois manières la société qui le produit ou le subit : comme symptôme, comme inducteur effectif et comme vecteur potentiel. Considérons pour l'instant ces trois manières comme autant de moments distincts.

En tant que symptôme, d'abord, l'événement nous intéresse pour ce qu'il révèle : c'est le moment où, au-delà des explications de surface, ceux qui l'analysent — observateurs ou scientifiques — constatent qu'il correspond à l'émergence d'un phénomène latent ou reconnu tel *a posteriori*, au dévoilement d'une configuration sociale en mouvement qui, en raison même de sa dynamique, avait jusqu'alors échappé à toute compréhension.

En tant qu'inducteur, ensuite, l'événement nous importe pour ses conséquences, dans la mesure où celles-ci peuvent venir lui donner *après coup* sa valeur d'événement (au moins aux yeux de la postérité) : soit qu'elles en déplacent le centre de gravité pour lui faire prendre une autre signification, soit qu'elles amènent à considérer comme événement un fait qui, sinon, aurait pu passer inaperçu.

En tant que vecteur potentiel, enfin, l'événement — alors examiné dans son actualisation immédiate — nous intéresse pour ses effets à venir, même si l'opacité de la situation les rend de prime abord imprévisibles. Évidemment, à l'opposé du cas de figure précédent, il ne peut s'agir là que d'un événement repérable sur le champ, comme la mort d'une personne célèbre, ou quelque action publique d'envergure. Mais une telle condition ne suffit pas à donner au fait considéré un statut d'événement à long terme : il existe aussi, au regard de l'histoire, des « anecdotes » auxquelles on peut prêter sur l'instant plus d'importance qu'elles n'en ont. C'est dire toute l'ouverture qu'il convient de garder et annoncer d'emblée jusqu'où l'incertitude peut aller se cacher.

Pour illustrer ces trois moments et montrer plus concrètement comment ils s'articulent ou au contraire se distinguent, examinons rapidement les deux exemples qui, en amont, ont éclairé notre projet¹.

Le premier relève de l'histoire en même temps que d'une approche anthropologique replaçant la question sur le terrain de l'historicité. Il s'agit de la journée du 22 mai 1848, à Saint-Pierre de la Martinique, telle que la livrent témoignages et chroniques — variables selon le point de vue adopté — et telle que les Martiniquais la revendiquent aujourd'hui.

¹ Nous n'avons pas repris ces exemples dans nos propres articles, l'un parce qu'il avait déjà été traité ailleurs, l'autre par souci d'ouvrir davantage encore le débat.

Rappelons brièvement les faits. À Paris, l'abolition définitive de l'esclavage venait d'être proclamée par un décret daté du 27 avril 1848, mais dont la mise en application locale n'était prévue que pour le 10 août. Le 22 mai, alors que cette nouvelle était désormais connue de tous aux Antilles, les esclaves des plantations qui entouraient Saint-Pierre se révoltèrent contre l'emprisonnement de l'un d'entre eux. Le mouvement gagna aussitôt la ville et prit une ampleur telle que, dès le 23 mai, soucieux de calmer les esprits et de restaurer l'ordre, le gouverneur de l'île jugea bon de décréter l'application immédiate de la loi d'émancipation. Forcément important sur l'instant pour ses acteurs et tous ses témoins directs, y compris ses détracteurs, cet événement fut ensuite assez vite relégué au rang des émeutes par l'histoire officielle. Selon ce point de vue, intériorisé par une très large part de la population, l'abolition de l'esclavage ne pouvait être due qu'à l'action de Schœlcher et à la générosité de la Mère Patrie...

En 1971, pourtant, telle une résurgence, le souvenir du 22 mai venait hanter à nouveau les mémoires, non plus comme une simple émeute, mais comme une révolte décisive, voire une révolution. Inaugurant une place à laquelle il avait fait donner ce nom, Césaire, maire de Fort-de-France, choisit ainsi de célébrer ce jour-là « une émancipation non pas concédée mais conquise ». Le nationalisme martiniquais avait trouvé là une solide assise...

On le voit, l'événement que constitue le 22 mai 1848 donne pleinement sens à deux des moments définis plus haut : dans sa fonction de symptôme, il révèle toute l'usure de la société esclavagiste ; dans celle d'inducteur, il a clairement des conséquences qui en déplacent (ou en restituent) après coup le centre de gravité. En outre, à travers la commémoration qui en est désormais instituée, il tend aujourd'hui vers la fonction de vecteur, producteur qu'il est d'un « néo-événement » qui vient à son heure nourrir le processus nationaliste, sur un mode récurrent.

Prenons maintenant notre second exemple : les émeutes qui ont embrasé Los Angeles en avril 1992. Parti du quartier de South Central, le mouvement s'est étendu au point de menacer l'ensemble de la ville et, sous ces luttes d'abord qualifiées de raciales, c'est le caractère essentiellement urbain du phénomène qui est finalement apparu au grand jour.

L'affaire fut déclenchée par l'acquittement, le 29 avril, de quatre policiers du LAPD (*Los Angeles Police Department*), accusés d'avoir fait, un an plus tôt, un usage abusif de la force lors de l'arrestation d'un automobiliste noir qu'ils poursuivaient pour conduite en état d'ivresse et refus d'obtempérer. Particulièrement violente, la scène avait été filmée par un témoin.

Que certaines communautés noires — notamment celles qui occupent les anciens « centres-villes » (*inner cities*) aujourd'hui désertés par les citoyens les plus aisés et par les entreprises — soient susceptibles de protester violemment contre un tel verdict : voilà qui est évident. La violence est l'un des symptômes qui caractérisent les univers noirs les plus défavorisés : en 1965 déjà, de graves émeutes n'avaient-elles pas ensanglanté le quartier de Watts, au sud de South Central ? Mais il y a eu, en l'occurrence, un élément nouveau : ce ne sont pas des extrémistes politiquement motivés qui ont mené les foules en colère, ce sont les *gangs* (des bandes de jeunes équipées et bien armées) qui les ont encadrées, pour finalement les inciter à piller les boutiques et les centres commerciaux du quartier.

Jusqu'alors, le phénomène de *gang banging* (agressions par des groupes organisés) pouvait être considéré comme une conséquence de la désagrégation sociale qui affectait les communautés et les quartiers urbains les plus durement frappés par la crise économique. Les émeutes de 1992 ont montré aux politiques et aux analystes que les *gangs* étaient désormais capables de prendre le contrôle d'une situation et d'un quartier quand la police n'était plus en mesure d'y maintenir l'ordre. Plus que d'une explosion raciale, Los Angeles a été alors le théâtre d'une révolte urbaine qui, comme symptôme, est venue révéler l'émergence de nouvelles structurations sociales et territoriales régies par des règles strictes, telle la conscription quasi obligatoire des jeunes de certaines rues. Ces règles entrent dans un ensemble qui constitue désormais une véritable « culture de *gang* », et c'est l'apparition de ce phénomène, au-delà de la violence première, qui devient l'événement, vecteur d'effets encore imprévisibles à long terme.

**

Les incertitudes identitaires, dont la notion a inspiré le titre de ce recueil, commencent avec ces effets imprévisibles de l'événement considéré comme vecteur, c'est-à-dire dans l'immédiateté de sa manifestation. Nul ne peut dire encore, par exemple, quelles conséquences aura la politique de revalorisation du patrimoine culturel indien pour les Teenek du Mexique dont nous parle Anath Ariel de Vidas ; nul ne sait même si l'événement que représente la mise en œuvre de cette politique pourra librement dérouler ses effets, ou si les suites encore non maîtrisées de l'accord de libre échange nord-américain qui en constitue la toile de fond ne viendront pas infléchir dans un tout autre sens la portée de cette revalorisation.

De même, l'affaire du barrage de San Juan Tetelcingo que nous expose Aline Hémond, toujours à propos du Mexique, fait apparaître un jeu d'oppositions hiérarchiques entre le naturel et le culturel, le

barbare et le civilisé, dont la souplesse (le possible retournement) laisse planer quelques incertitudes quant au sens que prendra, à long terme, la dynamique identitaire dont les nouveaux leaders se sont faits les champions, habiles qu'ils sont à mobiliser les deux registres de la tradition indienne et de la modernité mexicaine et à œuvrer ainsi pour une redéfinition des pouvoirs locaux. Mais, d'une certaine manière, ce type d'incertitude se comprend d'emblée et il nous montre avant tout avec quelle prudence (avec quelle ouverture) il faut manier les données conjoncturelles.

En revanche, les cas mieux éclairés par le recul de l'histoire sont plus instructifs, mais l'événement « déclencheur » peut aussi s'y révéler plus trompeur. Ainsi, le traité de Waitangi qu'analyse Toon van Meijl ne livre sa vérité qu'à long terme. Censé préserver les droits des Maori qui, en contrepartie, abandonnaient leur souveraineté territoriale aux Anglais dont c'était l'intérêt économique, ce Traité a été signé par une majorité de chefs maori, mais pas par tous, et n'a finalement pas été ratifié par la Couronne britannique. Aussi n'a-t-il depuis cessé d'être pris dans un jeu aux règles fluctuantes, dont les dernières péripéties dévoilent bien les incertitudes identitaires d'un peuple qui a perdu son territoire et doit, pour continuer d'exister, en revendiquer la restitution à un État qui n'est pas en mesure de le lui rendre.

Le cas des Jawi dont traite Pierre Le Roux va, lui, jusqu'au paradoxe. Annexés par le Siam, après avoir si longtemps lutté pour garder le plus d'autonomie possible, ces « Malais de Thaïlande » s'approprient aujourd'hui un ethnonyme, « les Jawi », pour se différencier moins des Thaïs, dont la politique à leur égard est pourtant de plus en plus englobante, que des Malaysiens dont ils sont culturellement si proches. Près de cent ans après l'événement, l'incertitude identitaire surgit ici du camp où on ne l'attendait pas : de l'intérieur.

À l'inverse, pourrait-on croire *a priori*, l'histoire que relate David Skeritt désigne la Révolution mexicaine comme l'événement qui, sans conteste, fait basculer la petite colonie de San Rafael, jusqu'alors obstinément française, du côté de l'identité mexicaine. Mais les mêmes enjeux socio-économiques restent à l'œuvre : si le lien à la France et à sa langue devient trop ténu pour maintenir l'illusion antérieure d'une identité quasi ethnique, l'origine française n'en continue pas moins à jouer comme référent d'une identité sociale, traduisible en termes de pouvoir.

Considérons maintenant l'événement sur le versant de la commémoration, tel que le décrit André Franqueville à propos du « Cinquième Centenaire » en Bolivie. L'incertitude change alors de registre : source d'interprétations multiples, l'événement est compris à travers les conséquences que chaque partie y distingue, de son point de vue.

« Découverte de l'Amérique » pour les Européens et leurs descendants créoles, « Rencontre des Deux Mondes » pour les autorités locales, l'anniversaire devient celui des « 500 ans de résistance » pour certains Indiens, quand d'autres y voient un « Jour de honte », rappelant l'irréversible perte de leur identité.

Les événements répertoriés dans ce cahier ne sont toutefois pas tous exactement de même nature. Certains, tels ceux que l'on vient de citer, sont plus concrètement repérables que d'autres qui, eux, prennent plutôt corps à partir des analyses qu'ils suscitent. Ainsi, avec Malinche, la célèbre maîtresse indienne de Cortés dont Luc Cambrézy évoque le souvenir, on entre dans le champ de l'événement symbolique, en l'occurrence le viol comme acte de naissance du Mexique moderne, le métissage comme son principe fondateur. Ici encore l'histoire nous éclaire : elle nous montre comment, au souvenir problématique de l'événement premier, se substitue une idéologie — le « malinchisme » — qui, après avoir stigmatisé la faute originelle, s'empare de son ambivalence jusqu'à faire « de l'incertitude identitaire une vertu ».

Avec la cérémonie qui marque la réouverture d'un temple de *candomblé* à Bahia, Michel Agier nous présente un événement où le concret et le symbolique se conjuguent pour produire du rituel. Là, le destin individuel de la nouvelle prêtresse et le destin collectif des fidèles se rencontrent en une parfaite communion. Mais sous le rite et sa réussite interviennent les réseaux familiaux, la relation aux esprits et les stratégies politiques, en un jeu qui donne au *candomblé* actuel un caractère plus moderne et plus complexe, d'où filtrent sans doute plus d'incertitudes qu'avant.

À certains égards, le carnaval en Guyane est un événement de même nature, concret et symbolique. Toutefois ici il se dédouble. Au rituel de l'inversion qui trouve surtout à s'exprimer dans la spontanéité s'ajoutent les contraintes du spectacle, selon deux logiques qui, dans ce cas précis, s'opposent de plus en plus ouvertement ; et sous cette opposition percent toutes les contradictions d'une société qui hésite entre une affirmation identitaire centrée sur une créolité en quête d'elle-même et une ouverture au monde, avec tous ses dangers de dilution.

La question de la Frontière nord-américaine, enfin, nous conduit à l'expression limite de l'événement, discernable seulement après coup : il s'agit d'une simple conférence, mais dont une idéologie s'empare pour y trouver son renouveau, jusqu'à l'ériger en texte fondateur. Neutraliser les incertitudes d'une société marquée par sa violence — constitutive aussi bien qu'actuelle — et conserver au vieux « Rêve Américain » sa fonction d'intégration : tel est le ressort de l'opération

qui pour autant produit (comme une nécessité) une image identitaire qui confine au phantasme.

*
**

La présentation qui précède induit l'ordre dans lequel les articles sont proposés au lecteur. Toutefois, nous ne saurions prétendre épuiser ainsi les possibilités d'organiser un ensemble issu d'un large appel à contributions — selon la règle de nos *Cahiers* — qui laisse forcément sa part au hasard. Nous avons choisi l'événement pour fil conducteur du recueil parce que notre projet le posait comme entrée privilégiée dans la question identitaire. Mais notre objet n'est pas tant l'événement que cette question elle-même. Et de ce point de vue-là, il est clair qu'un recueil de dix articles ne peut avoir d'autre ambition que de poser quelques jalons.

Une première constatation, qui n'étonnera personne, se dégage de la plupart des textes : les groupes concernés par les incertitudes identitaires sont immergés dans la modernité. Les situations locales cependant sont diverses, et nous ne pouvons qu'en prendre acte. Mais la palette qui nous est proposée ouvre la voie à de nouvelles interrogations. On notera en particulier la place qu'occupent, dans ce tableau, les situations latino-américaines. Ce n'est sans doute pas tout à fait par hasard : les sociétés métissées sont à l'évidence parmi les plus exposées aux incertitudes sur lesquelles nous avons focalisé notre réflexion. De surcroît, dans les interrogations possibles à partir de l'ensemble des contributions, il en est une dont ces pays offrent une bonne illustration, à savoir : le rôle que joue l'État dans les processus identitaires, notamment tels qu'ils apparaissent dans leur rapport à la modernité — lui-même le plus souvent inscrit dans un rapport au mode occidental. Partie prenante de ces processus, l'État semble être tout à la fois de plus en plus présent et de plus en plus contesté. Ces faits témoigneraient-ils d'une crise assez générale de la fonction étatique, dont les phénomènes identitaires seraient alors singulièrement révélateurs ? C'est là une piste sans doute déjà repérée, mais qui mérite d'être explorée davantage. Seul un autre travail collectif serait en mesure d'aller plus avant. De ce travail encore à venir, le présent recueil pourrait alors marquer l'ouverture.

LES AUTEURS

Michel AGIER, anthropologue, chargé de recherche à l'Orstom, membre du Shadyc (EHÉSS-CNRS), s'intéresse depuis quelques années à la question des identités et des relations raciales au Brésil. Il travaille plus généralement sur les cultures urbaines, selon une thématique et une méthodologie précédemment expérimentées sur le terrain africain (Togo, Cameroun).

Anath ARIEL DE VIDAS, ethnologue, doctorante à l'École des hautes études en sciences sociales, a d'abord travaillé sur le thème de l'identité ethnique dans les Andes. Elle achève actuellement une thèse consacrée aux Huastèques du Veracruz (Mexique) et à leur système de représentations à l'épreuve de l'hégémonie nationale.

Luc CAMBRÉZY, géographe, chargé de recherche à l'Orstom et affecté au Crédal (CNRS-Université), travaille sur l'histoire du peuplement et sur les problèmes fonciers, qu'il a étudiés en Afrique (Rwanda), en Polynésie, et plus récemment au Mexique; la question des représentations spatiales l'a également amené à s'intéresser au SIG (Système d'information géographique).

André FRANQUEVILLE, géographe, directeur de recherche à l'Orstom, a d'abord longuement travaillé sur les migrations rurales au Cameroun, avant d'aller en Bolivie où il vient de passer huit années pour mener des recherches sur la sécurité alimentaire et nutritionnelle dans ses relations avec les caractéristiques socio-économiques de la population.

Bertrand-F. GÉRARD, ethno-archéologue, directeur de recherche à l'Orstom, associé au Lacito (CNRS), a d'abord effectué des travaux d'archéologie en Polynésie, puis conduit une recherche d'anthropologie historique au Burkina Faso. Il travaille actuellement sur les représentations du passé dans les formations identitaires des peuples d'Amérique du Nord.

Aline HÉMOND, ethnologue, doctorante à l'université de Paris-Nanterre, achève une thèse sur la région nahua du centre de Guerrero (Mexique). Elle s'intéresse à la production de nouvelles formes d'artisanat et aux représentations identitaires dont elles sont le support.

Pierre LE ROUX, ethnologue, associé à l'IRSEA (CNRS), doctorant à l'ÉHÉSS, termine une thèse sur les Jawi de Thaïlande. Son présent champ de recherche touche les domaines de la mythologie, des rituels et de la littérature orale des Jawi. Il dirige une collection d'ouvrages, « Grand Sud », aux Presses de l'université thaïlandaise Prince de Songkla.

Marie-José JOLIVET, socio-anthropologue, directeur de recherche à l'Orstom, membre du Centre d'études africaines (ÉHÉSS-CNRS), a pour terrain la Caraïbe — Guyane et Martinique, notamment. Elle poursuit actuellement ses recherches sur les phénomènes de construction culturelle et de créolisation, dans une perspective comparative.

David SKERRITT, historien, directeur de l'Institut de recherches historiques de l'université de Veracruz, au Mexique, est spécialiste de l'histoire économique et sociale mexicaine du XIX^e et du début du XX^e siècle et conduit des recherches sur le monde rural et agraire de l'État de Veracruz.

Toon VAN MEIJL, anthropologue, *Postdoctoral Research Fellow* à l'Académie des arts et des sciences des Pays-Bas, est attaché au Centre d'études sur le Pacifique de l'université de Nijmegen et mène des recherches sur les Maori de Nouvelle-Zélande.

Identité de l'Autre, identité par l'Autre : la gestion du patrimoine culturel indien dans le nord-est du Mexique

Anath ARIEL DE VIDAS*

La région de la Huastèque (État de Veracruz), dans les tropiques humides du nord-est du Mexique, est marquée par la présence de deux groupes ethniques, les Nahuas et les Teenek. Les Nahuas, descendants des Aztèques, se distinguent de leurs voisins teenek par la langue, les coutumes, les habits, l'organisation sociale interne et, de manière générale, par leur attitude moins circonspecte à l'égard du monde extérieur. En revanche, les Teenek, descendants de la civilisation huastèque qui donna son nom à la région, ont été doublement soumis et acculturés, un premier temps par les Aztèques puis, ultérieurement, par les Espagnols. Dans nombre de communautés teenek règne actuellement une situation d'anomie et de déréliction profondes, accompagnée d'une mise en marge, sociale et économique, du reste de la société mexicaine. Cependant, bien que les caractéristiques ethniques de ces « vaincus des vaincus » se soient estompées au fil des générations, ce groupe a développé un fort sentiment identitaire face à ses voisins, nahuas et métis. La question de la sauvegarde du patrimoine culturel des deux groupes ethniques en question n'avait jusqu'alors jamais été posée. Or, une politique étatique vise actuellement à promouvoir ce patrimoine par le biais d'une concertation avec les populations indiennes censées être détentrices de tradition. Les groupes concernés sont ainsi appelés à réfléchir sur leur appartenance culturelle et à expliciter concrètement ce qu'est leur patrimoine pour se voir attribuer un financement pour sa promotion.

L'« événement » identitaire que constitue cette politique se déploie sur plusieurs plans. Dans le contexte national, le programme de sauvegarde du patrimoine relève de la politique sociale très ample qui tente de recomposer la dynamique des relations entre l'État et

* En doctorat d'anthropologie, ÉHÉSS, 54, boulevard Raspail, 75006 Paris.

les citoyens mexicains. À l'arrière-plan de celle-ci, l'Accord de libre-échange nord-américain (Aléna) suscite dans le pays une série de réaménagements économiques, sociaux et culturels qui ravivent d'emblée le besoin de réaffirmer l'identité nationale. Dans les communautés indiennes, cette politique fait l'objet de maintes conversations, concertations, désaccords et discordes. Cependant, elle suscite des formulations, inexistantes dans le passé, au sujet du patrimoine, ce qui n'est pas sans intérêt pour une anthropologue. En effet, l'analyse du contexte global dans lequel s'inscrit la politique étatique, l'analyse du discours officiel, de sa mise en œuvre au niveau local et, finalement, des commentaires et attitudes de ceux dont le patrimoine est ainsi soutenu, éclaire cette politique et révèle, à propos du patrimoine, les conceptions distinctes et changeantes selon la position de chacun des acteurs sociaux en présence.

La question de l'identité, nationale ou ethnique, se livre alors à travers le décalage entre les diverses logiques internes de chaque échelon qui, loin d'être contradictoires, sont plutôt de l'ordre de la symbiose.

LA POLITIQUE MEXICAINE ACTUELLE : LA CULTURE LÉGITIMÉE

Le Mexique a dernièrement amendé plusieurs articles de sa Constitution touchant l'éducation, les droits fondamentaux de ses citoyens indiens, le régime de la tenure foncière et les rapports entre l'Église et l'État (1991-92). La relation entre ces différents domaines trouve sa logique dans les visées économiques de l'actuel gouvernement, qui souhaite intégrer le pays dans le jeu international et offrir à la société civile de nouveaux interlocuteurs. Dans le cadre de ces amendements constitutionnels, l'article 4, concernant les droits fondamentaux des citoyens, reconnaît enfin depuis le début de l'année 1992 le caractère pluriculturel de la nation mexicaine et assure la protection et l'émancipation de ses groupes ethniques.

Cet amendement est le fruit d'un long processus de réflexion et d'expérimentation de politiques, dites indigénistes, touchant spécifiquement le secteur indien de la population (environ 10 %). Dans les années vingt, le point de départ de l'indigénisme mexicain fut le concept post-révolutionnaire de « forger la patrie » par la fusion des diverses cultures indigènes et européennes afin qu'elles se convertissent en une seule culture nationale, métisse. Le problème indien était alors posé comme une question fondamentalement linguistique et l'indigénisme recherchait donc, à cette époque, l'intégration des populations indiennes à la société nationale par l'« acculturation dirigée », appliquée essentiellement à travers l'enseignement de la

langue espagnole. Sous la présidence de Lázaro Cárdenas (1934-1940) a commencé à être envisagée l'idée d'un système éducatif bilingue qui permettrait une meilleure insertion des groupes indiens et qui fournirait par conséquent la solution à leurs problèmes sociaux et culturels ; cinquante-six langues indigènes ont ainsi été recensées¹. Dans les années cinquante et soixante, l'indigénisme opta pour des projets modernisateurs afin d'intégrer les populations indigènes à l'économie de marché. Dans les années soixante-dix, parallèlement à l'apparition de revendications indiennes, l'idée de la construction d'une nation culturellement homogène commença à faire place à la réflexion néo-indigéniste selon laquelle la solution au problème indigène devait être prise en charge par les Indiens eux-mêmes. Ce fut l'époque, entre autres, de l'instauration des radios indigènes et du début du maniement du concept de culture populaire, qui incluait la culture indienne. Celle-ci, sous l'influence des courants socialistes de l'époque, était considérée comme culture prolétaire. Mais, finalement, on en vint à l'idée d'un patrimoine culturel indien qui comprenait, au-delà du paramètre linguistique, un ensemble plus vaste de caractéristiques culturelles et sociales ; d'où le glissement progressif à la reconnaissance de cinquante-six groupes ethniques. L'idée d'une société multi-ethnique où le développement social des groupes indigènes ne devait pas se faire aux dépens de leur culture fit ainsi son chemin jusqu'à la reconnaissance officielle de la pluralité culturelle du pays et des droits des Indiens à un statut constitutionnel. Le transfert de la question indienne du domaine sectoriel au plan national par les amendements récents caractérise donc l'actuelle politique indigéniste mexicaine (cf. entre autres NOVELO, 1976 ; LINGS, 1981 et DEL VAL, 1993). Cette politique s'inscrit d'ailleurs dans un courant de pensée global où la reconnaissance de la diversité culturelle des nations est jugée comme le garant de la paix sociale.

Une politique inscrite sur l'échiquier global

Au moment de son entrée dans une zone de libre-échange avec les États-Unis et le Canada, le Mexique, en quête d'une plus grande performance de son économie nationale, met en place une libéralisation économique qui renforce les inégalités sociales internes, déjà exacerbées. Ainsi, pour favoriser la relance de l'agriculture et des investissements la concernant, le gouvernement a osé toucher à la valeur sacrée du Mexique révolutionnaire : le régime de la tenure

¹ Ce chiffre, fourni par l'Institut national indigéniste, est celui qui est utilisé par les officiels du gouvernement. Le nombre de langues indigènes au Mexique varie d'une institution à l'autre et oscille entre 50 et 90 selon l'emploi qu'on entend en faire et la place qu'on donne aux variantes dialectales (VALIÑAS, 1993).

foncière qui, jusqu'à présent fortement régulé par l'État, est dorénavant libéralisé. Les dotations agraires ont pris fin, laissant quelque trois millions de paysans sans terre (PÉPIN LEHALLEUR, 1992), et le régime de la propriété privée peut s'appliquer désormais aux bénéficiaires des distributions de terres réalisées dans le cadre de la Réforme agraire (*ejidatarios*). Ces mesures pourraient favoriser, dans le futur, l'accumulation de terres en peu de mains et, en contrecoup, l'émergence d'un prolétariat rural dénué de ressources. La mise en compétitivité des entreprises mexicaines avec celles des voisins du Nord a pour objet affirmé de faire entrer le pays dans la « modernité » et de briser à long terme le cercle vicieux de la misère. Mais, à court terme, cette politique risque de paupériser davantage ceux qui vivent déjà dans une pauvreté extrême.

Pour la réalisation de son projet néo-libéral, l'État considère donc comme primordial de neutraliser les secteurs sociaux qui pourraient s'opposer à sa politique, tout en donnant aux voisins du Nord les gages d'un processus de démocratisation. La politique sociale en général, et indigéniste en particulier, se voit donc chargée d'un rôle compensatoire ; et c'est au nom de la justice sociale et du respect des cultures que les populations indiennes sont appelées aujourd'hui à expliciter leur appartenance et à présenter de façon collective des demandes spécifiques et concrètes dans le domaine de la production agricole et de la culture.

***Solidaridad* et la gestion du patrimoine**

Afin de contrecarrer les effets négatifs de sa politique d'abandon à l'égard de certains secteurs, l'État accorde une importance accrue à leur prise en charge autonome (dans le discours) au moyen d'un programme social de grande envergure. En effet, le Programme national de solidarité (Pronasol), outil de cette politique sociale, a comme but affirmé le combat contre la pauvreté dont souffrent en particulier les paysans — et parmi eux les Indiens — ainsi que les habitants des périphéries urbaines qui représentent, selon les chiffres officiels, environ 70 % de la population. L'autogestion proposée devrait permettre à ces populations de concevoir leur situation de misère et d'abandon comme le point de départ d'un développement local indépendant. Le programme se fonde sur le respect de l'initiative propre à ces secteurs sociaux, sur la stimulation de la participation communautaire locale et la responsabilité mutuelle. Les ressources qui servent à le financer proviennent essentiellement des bénéfices tirés de la vente des entreprises publiques, engagées dans le contexte

néo-libéral². Ainsi, dans les régions indiennes défavorisées, le Pronasol vise à unifier le champ des relations culturelles, sociales et économiques afin de consolider les sociétés locales. La politique de décentralisation et les projets d'infrastructures (adduction d'eau, électrification, routes, écoles, cliniques, etc.) s'inscrivent dans ce schéma. Il s'agit d'apporter au secteur rural une « sociabilité urbaine » et un semblant d'autogestion afin de laisser les ruraux sur place... à leur place.

Le discours officiel sur la promotion du patrimoine culturel indien correspond donc à l'instauration d'un nouveau lien avec la société civile sur lequel on attire l'attention des observateurs étrangers, afin d'obtenir des subventions ou de lever des réticences quant à la signature d'accords bilatéraux. Sous l'égide du Pronasol, les communautés indiennes se voient ainsi financer le développement de leurs propres « stratégies culturelles » (INI, 1991). Il s'agit, selon cette politique, de mieux intégrer ces communautés à l'ensemble de la société et des institutions nationales, en incluant leur développement culturel comme stratégie dans le combat contre la pauvreté, l'inégalité et l'injustice dont elles sont victimes. Cette politique promotionnelle, qui vise le développement de diverses formes d'expression culturelle et la récupération d'éléments caractéristiques de leur patrimoine, est censée leur permettre une meilleure connaissance de leur héritage. Concrètement, ces objectifs prennent des formes multiples : préservation de langues, sauvegarde et organisation d'archives locales, transcription de traditions orales ; réappropriation du droit coutumier, de l'organisation communautaire, de formes traditionnelles de gouvernement local ; préservation ou restauration de lieux sacrés, rituels et cérémoniels, de fêtes communautaires et de sites historiques ; exploitation de ressources naturelles par des techniques traditionnelles, encouragement de pratiques curatives utilisant des plantes médicinales. On favorise aussi l'expression artistique dans les domaines de l'artisanat, du théâtre et de la littérature indigènes, ou encore de la musique et des danses traditionnelle, etc.

La promotion de ces activités culturelles devrait se faire à partir d'un conseil directif régional d'organisations et de communautés indiennes, formé dans le cadre de la politique sociale pour le développement économique de chaque région indigène. Pour bénéficier de ces fonds, les groupes indiens sont donc appelés à formuler des demandes concrètes, rédigées sous forme de projets, incluant la description de ce qui doit être promu, les antécédents historiques de la tradition ou coutume qu'ils veulent préserver, la justification de cette demande et les objectifs que la communauté ou le groupe se propose d'atteindre

² Pour une analyse plus ample des tenants et des aboutissants du Pronasol, en français, voir PÉCAUT et PRÉVOT-SCHAPIRA (1992).

à travers ledit projet. Celui-ci doit être avalisé par une autorité traditionnelle ou administrative au niveau des communautés, puis par l'instance régionale de l'Institut national indigéniste (INI) qui gère les affaires indiennes en matière d'économie, d'éducation, de justice, de salubrité et de culture. Au niveau national de cet institut, des comités d'experts répartissent ensuite les attributions selon des critères relatifs au degré de pauvreté de chaque région et au degré d'intervention de l'Ini dans ces zones. Les critères qualitatifs, jugeant la valeur d'ordre culturel de chaque projet, n'interviennent dans la prise de décision qu'en second lieu. Les projets de sauvegarde ont donc plus de chances d'être approuvés s'ils proviennent d'une région fortement défavorisée économiquement et peu desservie par des organismes d'assistance. Quant au critère culturel, l'origine et la portée du projet semblent plus importants que la nature même de la manifestation à promouvoir. En d'autres termes, l'entreprise communautaire en soi est plus valorisée que le patrimoine qu'on souhaite sauvegarder.

Tradition et nationalisme

Il serait réducteur de considérer cette politique culturelle comme un effet direct de l'Aléna, car elle est préconisée depuis environ vingt-cinq ans. Mais on peut dire qu'elle trouve pleinement sa place dans le mouvement de fond que cet accord imprime au Mexique. La question du TLC (*Tratado de Libre Comercio*), comme on dénomme l'Aléna en espagnol, hante les discours des médias et les conversations de tout niveau intellectuel : on s'interroge sur les conséquences de cet accord ; on craint un envahissement nord-américain non seulement économique, mais aussi culturel. Cette crainte fait écho à la phobie historique des Mexicains envers leur voisin du Nord, telle que l'exprime bien ce dicton : « Pauvre Mexique, si loin de Dieu et si près des États-Unis ». Pour rassurer leurs concitoyens, les responsables politiques rappellent alors la force que donne au pays sa culture millénaire et jouent ainsi sur l'orgueil national³. À travers l'image magnifiée qu'en donne le Programme national de solidarité, la promotion des valeurs culturelles devient donc naturellement le remède nécessaire au manque de confiance dans l'avenir. En fin de compte, c'est au passé qu'on se réfère pour se projeter dans la modernité, c'est au renforcement des valeurs communautaires et des traditions qu'aboutit l'appel au nationalisme.

³ Cf. par exemple le « Message du président Carlos Salinas de Gortari à la nation, à propos du Traité de libre échange ». Los Pinos, 12 août 1992.

UNE INTERACTION AMBIGUË : L'EXEMPLE DE LA HUASTÈQUE

Ainsi, les projets de sauvegarde de l'héritage culturel indien prolifèrent, en étroite relation avec une politique sociale qui pallie ses carences en favorisant le développement des infrastructures dans les régions rurales. Dans ce cadre, le renforcement des valeurs communautaires tente dès lors de retenir sur place les populations pauvres qui ressentent particulièrement le poids des nouvelles mesures économiques. La politique sociale et culturelle du gouvernement peut aussi être comprise comme une manœuvre habile pour apaiser le mécontentement social, tout en le récupérant en sa faveur par le jeu subtil de la reconnaissance. Par ailleurs, outre leurs aspects économiques, les visées modernistes du Mexique impliquent une reformulation de l'identité nationale sur la base d'un patrimoine indien réaffirmé.

Au niveau local, cependant, cette politique recouvre d'autres enjeux, internes, qui renvoient à des logiques profondes et distinctes par rapport au patrimoine. La « réserve » culturelle et identitaire que représente pour l'État le patrimoine des communautés indiennes revêt, pour celles-ci, un tout autre sens⁴.

Le patrimoine patronné

Il existe un écart entre le discours et son application. Pour l'année 1991, plus de deux mille projets provenant de toutes les régions du pays ont été présentés, dont environ 40 % ont été acceptés. Dans la Huastèque, qui en raison de sa pauvreté se trouve parmi les zones prioritaires, vingt-huit projets sur trente et un ont été approuvés (les refus étant fondés sur la non-conformité aux exigences administratives), et un budget total d'environ 230 000 F⁵ leur a été attribué. Il s'agit surtout de projets qui visent à stimuler les danses nahuas et teenek et nécessitent l'acquisition de matériel tel que costumes, rubans, instruments de musique, plumes, peaux de jaguar et autres accessoires. D'autres projets s'intéressent à la production et la commercialisation d'un artisanat local de broderies sur blouses. Ajoutons que quelques communautés nahuas ont aussi demandé un

⁴ Dans ce texte, la notion de « réserve » doit être comprise au sens de présence indienne dans la société mexicaine, dont on dispose et qu'on utilise selon les circonstances. Elle ne doit pas être confondue avec la politique de réserves indiennes, pratiquée aux États-Unis et au Canada, et qui consiste en l'affectation de territoires à des populations soumises à un régime spécifique.

⁵ L'équivalent de 115 429 000 anciens pesos mexicains, le taux du change à la fin de l'année 1991 étant : 1 FF = 501 \$ (symbole de l'ancien peso mexicain).

soutien pour construire ou reconstruire « la maison de la coutume » (*Xochicali*) — local utilisé pour la célébration d'une cérémonie rituelle fort coûteuse (*Chicomexùchitl*) qui consiste notamment en des offrandes ostentatoires à une montagne sacrée, afin d'invoquer la pluie. Outre le matériel de construction, ces demandes ressemblaient plutôt à des recettes de cuisine, puisqu'elles incluaient l'achat de dindons, poulets, porcs, viande de bœuf, maïs, café, chocolat, eau-de-vie, etc., en quantités massives.

La diffusion plutôt aléatoire de l'information concernant cette politique promotionnelle gêne sa réussite. Les communautés qui résident dans des lieux éloignés de plusieurs heures de marche du centre régional de l'INI ont peu de chances d'en être informées alors qu'elles sont souvent celles qui ont le mieux préservé leurs traditions. Dans la pratique, donc, l'information passe de bouche à oreille et il arrive parfois qu'un membre d'une communauté se présente de lui-même dans les bureaux de l'INI et demande comment s'y prendre pour recevoir des subventions. En une telle occasion, j'ai pu entendre des paroles qui en disent long sur la politique proposée : « Monsieur l'ingénieur, nous voulons que vous sauvegardiez notre culture [...] ». Concrètement et dans la majorité des cas, vu l'illettrisme général dans cette région, ce sont surtout les instituteurs locaux et les délégués de l'INI qui se chargent d'élaborer les projets à partir des données fournies par les intéressés. Parfois, les projets sont rédigés par les militants d'une organisation paysanne indépendante qui entretient ainsi une certaine relation de clientélisme. Pour une des danses, j'ai moi-même été menée à rédiger la demande. Les délégués de l'INI peuvent également prendre l'initiative : connaissant telle danse ou telle pratique traditionnelle, ils s'adressent aux communautés concernées et, les coordonnées obtenues, élaborent eux-mêmes le projet. Il est arrivé aussi que les délégués de l'INI rédigent le projet et n'en informent la communauté qu'après l'arrivée du financement. Dans l'un de ces cas, la communauté a finalement refusé l'argent, car personne d'autre que le délégué ne s'intéressait vraiment à la préservation de la danse considérée.

La prise en charge des projets par des éléments extérieurs à la communauté indienne pose le problème de leur authenticité. Cependant, le dernier exemple cité et, à l'inverse, l'intérêt généralement exprimé par les communautés impliquées réfutent la tendance à concevoir ce type de programme comme une pure initiative induite de l'extérieur et par des intérêts exogènes. Bien qu'ils n'aient pas l'initiative de ces projets, les groupes indiens qui en sont informés y font écho ; la relation quelque peu paternaliste qui apparaît dans le processus d'élaboration de ces demandes doit être replacée dans le contexte de la société rurale mexicaine, peu accoutumée à être incitée à se prendre en charge. Il s'agit d'un long apprentissage qui doit

surmonter plusieurs siècles de relations paternalistes et colonialistes. De plus, comme les traditions communautaires deviennent là un enjeu externe à la perception locale, les Indiens laissent aux délégués de l'INI le soin de les promouvoir, pour peu qu'eux-mêmes en tirent quelque bénéfice.

Tangence et décalage dans les conceptions du patrimoine

Pour justifier les demandes de financement, les intéressés invoquent dans leurs projets la volonté de renforcer leur identité culturelle ou ethnique par la divulgation de leur patrimoine. Ainsi pensent-ils pouvoir faire face au désintérêt témoigné par les jeunes générations envers leur héritage culturel et au dénigrement généralisé de la culture indigène, même au sein de leur propre communauté. Quelques-uns attribuent au manque de ressources l'effritement de certaines traditions et leur non-continuité (il s'agit de la région la plus défavorisée économiquement de l'État du Veracruz). Pour d'autres, il est important que leur danse ou tradition ne disparaisse pas avec les derniers détenteurs de ces savoirs, ils souhaitent donc faire appel aux techniques modernes (vidéo, magnétophone) pour les consigner et les transmettre aux générations futures.

Cependant, au niveau local, les commentaires explicites au sujet de la participation à cette initiative apportent quelques nuances à ce qui est affirmé par écrit et dans la majorité des cas par l'intermédiaire d'une tierce personne. Par exemple, le souhait de divulguer une danse à travers la région ou le pays cache souvent un désir de voyage chez les danseurs trop pauvres pour se payer des déplacements. La participation de danseurs ou de musiciens aux fêtes organisées à l'intérieur ou à l'extérieur de la communauté s'explique souvent par le fait qu'il s'agit là d'une occasion de manger et de boire à volonté, ce qui n'est pas le lot quotidien. Les demandes de financement pour un renouvellement de matériel se justifient non seulement par la détérioration des différents accessoires ou instruments de musique, mais également par le fait qu'un équipement flambant neuf donnerait aux jeunes un regain d'intérêt pour les manifestations culturelles. Et, puisqu'il s'agit d'argent distribué à quiconque parle une langue indienne et exprime le désir de contribuer au renouveau culturel, d'aucuns se sont trouvés une vocation de danseur ou de musicien pour apporter à leur communauté une pratique musicale ou chorégraphique empruntée à des communautés voisines.

Dans ces exemples apparaissent également deux discours : l'un, justificateur, reprend la conception des délégués des instances officielles ; l'autre insiste sur l'aspect ludique de ces manifestations. Les deux orientations, toutefois, ne se contredisent pas. Pour justifier un

projet, on invoque l'identité culturelle selon le modèle qu'en proposent les délégués, tandis qu'entre eux, les acteurs sociaux se réfèrent plutôt à des raisons d'ordre ludique, tout aussi profondes et non exclusives des autres.

L'ambivalence éthique qui accompagne l'élaboration des projets fait encore apparaître un décalage entre les conceptions du patrimoine culturel qu'ont respectivement les délégués et les acteurs sociaux, détenteurs dudit patrimoine. La notion occidentale du patrimoine confine en effet certaines manifestations, dites culturelles, dans le domaine de l'héritage, de ce qui est transmis de génération en génération et surtout de ce qui doit être préservé dans son intégrité. Ce cloisonnement n'est pas aussi clair pour ceux à qui on demande de conceptualiser leur danse, leur cérémonie ou leur artisanat, hors de tout contexte social. Ce qui est transmis est aussi ce qu'on mange et la manière de faire la cuisine, la façon de marcher, de parler, de construire sa maison, de travailler la terre ou bien de s'essuyer le front... De toute manière, le « patrimoine » n'est pas défini aussi précisément dans l'esprit des demandeurs d'appui que dans celui des délégués ; ces derniers ont donc eu du mal à obtenir des réponses précises quant à la signification ou même la description de la manifestation culturelle qu'il s'agit de promouvoir.

Si, pour les délégués, les manifestations culturelles sont supposées appartenir à un corpus religieux et symbolique, dans les faits, l'aspect ludique de ces manifestations — qui, sans doute, a toujours existé — vient progressivement se substituer à la dimension magico-religieuse, jusqu'alors principale. Ainsi, les danseurs teenek de la danse de l'Épervier ont certes contribué à l'élaboration du projet en apportant quelques réminiscences sur la relation de cette danse avec le calendrier cultuel ; mais, pour eux, l'intérêt de maintenir ce rite d'origine préhispanique vient surtout du fait qu'on leur offre toujours à boire de l'eau-de-vie en échange de leur participation. Le délégué qui s'est occupé de ce projet se trouve ainsi devant une situation de rupture entre le signifiant et le signifié de l'expression culturelle, au niveau du geste, du costume, du discours et de la musique, caractérisée par l'absence de mention explicite d'un sens originel. Mais ce signifié a-t-il jamais été explicitement connu par les acteurs sociaux ? La question de l'authenticité et de la compréhension d'une manifestation culturelle n'est-elle pas uniquement posée par l'observateur du dehors ? Ainsi, pour assurer la conservation des manifestations culturelles, alors qu'ils ne sont pas en mesure d'en saisir un quelconque sens symbolique, les délégués en tant qu'agents extérieurs tendent à préserver au moins la forme de ces manifestations, en la figeant par l'énumération, la description ou la tentative d'explication de ses détails.

Quant au matériel que les danseurs de la danse de l'Épervier ont souhaité améliorer, la question de sa résistance a été bien plus importante pour eux que celle du maintien intégral de l'objet traditionnel. Il s'agissait de renouveler le casque à aigrette, originellement en bois massif, qui se prolonge en avant par une sorte de long bec. Les deux casques qui étaient en leur possession étaient en carton défraîchi et ornés de plumes en papier décoloré. Les danseurs ont donc suggéré que les nouveaux casques soient en matière plastique pour résister à l'épreuve du temps. Mais le délégué leur a expliqué que cette demande n'obtiendrait pas l'approbation des instances de l'INI, vu l'incompatibilité entre la perception officielle d'une danse traditionnelle et le matériau sollicité. Finalement, il a été bien plus facile pour les danseurs de tailler ces casques dans du bois ramassé dans les alentours que de se mettre à la recherche d'une usine de plastique susceptible de prendre la commande spécifique de ces moules en forme de tête d'épervier. Il n'empêche que, pour les danseurs, avoir des casques en plastique s'accorderait parfaitement avec la place grandissante de ce matériau dans les ustensiles domestiques. Les délégués, eux, cherchent au contraire à figer les manifestations culturelles dans un temps choisi, en l'isolant de son contexte social et en lui ôtant toute historicité.

Un autre exemple de conceptions dissemblables du patrimoine est fourni par un groupe de musiciens, dont les instruments étaient encore en bon état, qui souhaitait uniquement un appui pour acquérir un ensemble de microphones et de haut-parleurs. À l'appui de cette demande, quelque peu saugrenue aux yeux des délégués chargés des projets de sauvegarde du patrimoine culturel indien, était avancée l'idée qu'avec cet équipement acoustique, le groupe serait en mesure de rivaliser dans les bals populaires avec un nouveau genre musical, dit « musique tropicale », en vogue actuellement dans les communautés. Cette musique qui combine instruments électriques, percussions et chants jouit d'une grande popularité auprès des jeunes. C'est pourquoi les musiciens de la « vieille école » de la musique *huapango* (où les mélodies sont accompagnées d'un violon, d'une guitare à huit cordes et d'une toute petite guitare dénommée *jarana*) espéraient par cette acquisition trouver un regain de popularité et ainsi pouvoir concurrencer, économiquement parlant, les nouveaux venus sur la scène musicale...

Une réserve culturelle et identitaire

Depuis la découverte de l'Amérique, l'Indien a toujours été exploité, soit dans le travail, soit comme support d'un discours de rédemption, voire les deux à la fois. L'Aléna constitue aujourd'hui la toile de

fond de la mobilisation des populations indiennes, tant pour colmater des fissures sociales que pour se distinguer des voisins du Nord. Comme toujours, l'« Indien prétexte » (BOUYSSÉ-CASSAGNE *et al.*, 1984) fournit matière au discours et il s'agit, pour ceux qui puisent dans cette réserve, de remodeler cette matière première au gré de leurs intérêts. L'appel au patrimoine indigène pour façonner l'identité collective de la société dominante est un processus ancien, apparu dès l'époque coloniale, lorsque les Créoles ont cherché à se démarquer des Espagnols péninsulaires (ALBERRO, 1992), et cette tendance se répète à chaque fois qu'il s'agit de réaffirmer des appartenances. Mais, alors que la classe dirigeante remodèle idéalement le patrimoine indigène, les intéressés se le représentent d'une tout autre manière. Tandis que pour la société nationale, le patrimoine sert de support à l'identité et dès lors doit être préservé sciemment, pour les sociétés indiennes, ce même patrimoine n'est pas à l'origine de leur identité : il n'est que le reflet d'autres vérités, elles-mêmes sujettes à transformations perpétuelles.

L'AUTHENTICITÉ MISE EN SCÈNE

Un grand nombre d'études sur la conservation du patrimoine s'intéressent aux débats que suscite la mise en scène de l'authenticité et l'hyper-réalité de l'objet traditionnel réaménagé et dès lors fétichisé (GRABURN, 1976 ; HOBBSAWN et RANGER, 1983 ; MACCANNEL, 1984 ; COHEN, 1988 ; HANSON, 1989 ; etc.). Toutefois, cette préoccupation ne concerne pas uniquement la recherche théorique : le problème de l'objet reconstitué et idéalisé touche également les acteurs sociaux directement impliqués dans cette dialectique. Citons à ce sujet le chef de la danse de l'Épervier qui est sans doute l'unique détenteur de cette danse teenek d'origine préhispanique : lors d'une discussion à propos de cette politique promotionnelle, il a rappelé que plus de soixante ans auparavant, lorsqu'il fréquentait l'école primaire, organe omniprésent du gouvernement dans les villages indiens, il était interdit d'y venir vêtu du costume traditionnel ; cette prohibition a largement contribué au fait que, de nos jours, les Teenek de cette région ne portent plus leur habit typique ; or aujourd'hui, constate-t-il, ce même gouvernement souhaite que lors des représentations de leur danse les Teenek remettent le costume jadis proscrit. Cependant, après avoir délibéré entre eux, les adhérents du groupe de la danse de l'Épervier ont choisi d'acheter, avec l'argent obtenu par l'INI, de nouveaux vêtements de type occidental. Selon eux, autrefois, les danseurs portaient effectivement le vêtement traditionnel, mais celui-ci faisait alors partie de leur tenue quotidienne ; de nos jours, le port de ce vêtement, devenu accoutrement, les rendrait ridicules au sein même

de leur communauté. En revanche, les adhérents du groupe de la danse du Jaguar, un peu plus connue et plus appréciée dans la région, se sont confectionné des habits traditionnels en grosse toile de coton qu'ils portent uniquement lorsqu'ils sont invités à danser *hors* des communautés teenek. Car, ont-ils précisé, les *Ejek* (les non-Teenek) qui les invitent à des représentations devant les autorités, à l'église du chef-lieu, ou aux rencontres politiques et culturelles régionales, préfèrent les voir dans ce costume-là, plutôt qu'habillés de leurs vêtements quotidiens, souvent en lambeaux. En d'autres termes, après avoir réduit le patrimoine culturel (ici le vêtement traditionnel) en hypo-réalité, l'État promeut une hyper-réalité dénuée de son contexte social, mais dont le caractère ambivalent n'est pas méconnu des danseurs. Certains ont même très bien compris l'intérêt économique (tout relatif) qu'ils pourraient en tirer.

Tradition et anhistoricité

Les exemples cités ci-dessus montrent que finalement ces deux conceptions du patrimoine culturel ne sont pas aux antipodes l'une de l'autre. Il s'agit plutôt d'une conception exogène et isolatrice face à des pratiques endogènes réelles mais non conceptualisées. Selon Éric WEIL (1971), la tradition dans les civilisations dites traditionnelles se fonde sur des structures essentielles, mais inconscientes, de la vie mentale et sociale des individus qui la composent. Telles sociétés ne font aucune place au concept de tradition, car elles n'admettent pas la moindre possibilité de changement. Les changements subis dans ces sociétés ne sont donc pas perçus comme tels puisque, toujours selon cet auteur, il n'y a pas de référent explicite de tradition duquel on pourrait dévier. Ainsi, ce n'est point le contenu d'une tradition qui est pris en compte dans les sociétés traditionnelles mais plutôt sa pertinence dans un contexte plus large (BOYER, 1986).

Cependant, l'inexistence du concept de tradition, là où s'exercent des pratiques définies par d'autres comme traditionnelles, n'implique pas forcément l'absence de réflexions au sujet de ce qui existait jadis et qui aujourd'hui ne subsiste que sous forme de réminiscences. Dans la Huastèque, pour les sociétés qui vivent entre tradition et modernité, les changements sont tout à fait perceptibles. La grande différence entre les conceptions exogène et endogène du patrimoine culturel réside plutôt dans la tonalité affective qui les accompagne. Si la première est empreinte de nostalgie et souhaite fixer le passé dans la séquence d'un temps diachronique, l'autre, au contraire, est marquée d'un esprit fort pragmatique qui s'inscrit dans un continuum hétéroclite d'expressions culturelles synchroniques d'hier et d'aujourd'hui. Ainsi, le budget alloué par l'INI pour la cérémonie

d'invocation de la pluie n'est arrivé qu'après coup, ce qui n'a pas empêché les Indiens nahuas de célébrer ce rituel, bien que de manière plus restreinte que prévue. Leur demande d'appui ne visait pas, en effet, la sauvegarde d'une coutume en tant que telle ; elle consistait plutôt en une demande concrète de financement pour la réalisation d'une pratique considérée comme essentielle selon leur perception particulière du monde : la non-célébration de cette cérémonie aurait entraîné inévitablement la sécheresse, fatale pour ces agriculteurs. Par contre, lorsqu'un instituteur local a voulu revivifier une fête qu'on célébrait jadis à la récolte du maïs, ses tentatives n'ont eu aucun écho auprès du village qui, depuis quelque temps déjà, avait abandonné cette culture au profit de l'élevage du bétail. Certes, le maïs fait toujours partie intégrante du régime alimentaire des habitants, mais il est acheté sur le marché et la vie locale ne s'agence plus autour du cycle de sa production. Dans ce village, on se souvient très bien de la fête, mais la célébrer aujourd'hui, hors de tout fondement concret, n'aurait plus de sens pour ses habitants. L'instituteur a voulu reconstituer une tradition et promouvoir une hyper-réalité qui, en tant que telle, n'a pu être perçue par les habitants du village que comme un raccrochage à une histoire vidée de sa substance, une anhistoricité.

Le jeu subtil de la reconnaissance

Pour bon nombre de bénéficiaires des projets exposés plus haut, le financement de leurs activités culturelles par le gouvernement est une preuve tangible et surprenante de la reconnaissance officielle de leur coutume. Celle-ci surgit, en effet, dans un contexte général de soumission culturelle et de dénigrement de la culture indigène, fortement intériorisé par les Indiens eux-mêmes depuis plusieurs siècles de colonisation et de spoliation. Or, la transcription de la tradition orale et des coutumes, sous forme de projets qui ont voyagé jusqu'à la capitale du pays, leur confère une dimension extra-ethnique. Pour ces sociétés où l'écriture relève de l'érudition — propre au monde extérieur, à l'autorité et au savoir légitime incontesté —, les danses ou les cérémonies immortalisées par un projet écrit font dorénavant partie d'une histoire officielle, reconnue par « le gouvernement ». Elles acquièrent par là une légitimité, non seulement pour celui-ci, mais également pour ceux-là mêmes qui les pratiquent et qui, jusqu'alors, en étaient quelque peu honteux vis-à-vis du monde extérieur. Par ailleurs, cosigner avec « le gouvernement » un projet de rénovation d'une manifestation culturelle consigne celle-ci dans le sens de son inscription, mais aussi de sa déposition. Par leur adhésion aux projets étatiques, certains groupes indiens, jusqu'alors en marge et anonymes, placent leur manifestation culturelle sous la tutelle de

l'État, de sorte que, dorénavant, bon gré mal gré, ils existent officiellement. Selon la perception locale, cette reconnaissance officielle est acquise au prix d'une certaine allégeance que les bénéficiaires doivent au pouvoir établi. Ainsi, pour la fête patronale de son hameau, le chef de la danse de l'Épervier, qui a reçu un appui, souhaitait inviter un autre groupe de danse à participer à cette fête ; il a marché pendant plus de trois heures afin d'inviter le groupe de la danse du Jaguar qui a également reçu un appui officiel, alors qu'il existe un groupe de cette même danse, mais sans appui, dans un hameau situé à moins d'une heure de marche ; il a justifié cette démarche par le fait qu'il est dorénavant plus judicieux de collaborer uniquement avec des groupes « reconnus par le gouvernement ».

Miroir magique

La politique de promotion du patrimoine culturel des groupes indiens implique donc, à l'évidence, une relation de patronage, tout en accordant aux délégués chargés de la divulguer et aux acteurs sociaux une grande liberté d'interprétation et d'application. Au niveau local, les différentes conceptions du patrimoine et de l'identité sont ainsi confrontées mais c'est dans l'allégeance que se noue la relation des groupes impliqués à l'État ; de nouveaux réseaux se mettent en place qui touchent des collectivités jusqu'alors en marge et contribuent à une plus ample intégration territoriale. Cependant, si l'Aléna suscite au Mexique, par un mouvement en cascade, un « raccrochage » à la culture indigène, c'est bien parce que la société majoritaire n'a toujours pas accepté son métissage et ses identités multiples. Les populations indiennes, dont le patrimoine est convoité pour assurer les bases d'une identité nationale, continuent donc, à la fin du xx^e siècle, à pourvoir de leurs richesses la société dominante. Mais contrairement aux temps de la conquête, dans cette interaction contemporaine les fournisseurs de miroirs sont les Indiens. La culture « millénaire » qui, pour ces derniers, n'est qu'un reflet partiel et temporel de leur identité sert en effet de psyché collective à la société nationale.

ÉPILOGUE

Avec sa politique néo-libérale dans laquelle s'insère celle de la promotion du patrimoine culturel, l'État mexicain tente de se débarrasser de son rôle de pourvoyeur de pain (ou plutôt de *tortillas*), et accorde toutefois au peuple des réjouissances. Ce n'est certainement pas la danse du Jaguar ou une cérémonie d'invocation de la pluie

qui feront rester sur place les populations indiennes ; cependant, ces manifestations culturelles font partie d'un corps social bien plus vaste. L'ère du postmodernisme se compose, en effet, pour paraphraser Michel MAFFESOLI (1992), d'un vaste syncrétisme qui traverse le corps social, d'une « rationalité ouverte » et d'un développement technologique avec un retour à des valeurs archaïques. L'imaginaire ludique, onirique, les groupements à base ethnique forment des paramètres qui, jusqu'alors, n'étaient pas pris en compte dans la modernité. Le postmodernisme reconnaît ces dimensions, en tant que valeurs non rationnelles du point de vue occidental mais pas illogiques, qu'il s'agit dorénavant de prendre en considération dans la géopolitique. Sur un autre plan, comme l'affirme LÉVI-STRAUSS (1991 : 13) : « [...] De la façon la moins attendue, c'est le dialogue avec la science qui rend la pensée mythique à nouveau actuelle... »

Le patrimoine culturel n'est donc pas uniquement l'apanage des amoureux de folklore ou des professionnels du tourisme. Son appropriation par le pouvoir est une façon condescendante de s'assurer la gratitude de groupes qui, sinon, auraient toutes les raisons de faire une nouvelle révolution. En puisant dans la réserve culturelle et identitaire que représentent les Indiens, pour reconnaître officiellement les ultimes soubresauts d'une culture jusqu'alors dénigrée, l'État mexicain fait preuve d'une subtile sagacité car ce qu'il reconnaît et intègre à ses visées modernistes ne représente sans doute plus de menace aujourd'hui. Comme tout héritage collectif, le patrimoine suscite une tractation dont les différents légataires tentent de tirer le meilleur parti, selon leurs intérêts et leur capacité de négociation. Et aux Teenek qui pratiquent la danse de l'Épervier ou du Jaguar et que laisse pour compte la politique néo-libérale, il ne restera plus qu'à dire : « ... Eh bien, dansez maintenant ! »

BIBLIOGRAPHIE

- ALBERRO (S.), 1992. — *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, Mexico, El Colegio de México.
- ARIZPE (L.) (coord.), 1993. — *Antropología Breve de México*, Mexico, AIC, Crim-Unam.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE (Th.), GOMEZ (Th.) et LAVAUD (J.-P.), 1984. — L'Indien prétexte, *Raison Présente*, n° 69 : 27-41.
- BOYER (P.), 1986. — Tradition et vérité, *L'Homme*, 97-98, XXVI (1-2) : 309-329.
- COHEN (E.), 1988. — Authenticity and commoditization in tourism, *Annals of Tourism Research*, vol. 15, n° 3 : 371-385.
- DEL VAL (J. M.), 1993. — « El indigenismo », in ARIZPE (coord.), 1993 : 245-264.
- DOURLÈNS (C.), VIDAL-NAQUET (P.) et ARNODIN-CHENOT (L.), 1984. — *L'autonomie prescrite*, Paris, Idrees/Cerpe.

- GRABURN (N.) (ed.), 1976. — *Ethnic and Tourist Arts : Cultural expressions from the fourth world*, Berkeley, University of California Press.
- HANSON (A.), 1989. — The Making of the Maori : Culture Invention and its Logic, *American Anthropologist*, n° 91 : 890-902.
- HOBSBAWM (E.) et RANGER (T.) (eds), 1983. — *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- INI (Institut national indigéniste), 1991. — *Fondos de Solidaridad para la promoción del patrimonio cultural de las pueblos indígenas*, Mexico, multigr.
- LÉVI-STRAUSS (Cl.), 1991. — *Histoire de Lynx*, Paris, Plon.
- LINGS (K.), 1981. — *Las organizaciones indígenas de México frente a la política indigenista del gobierno*, Mexico, Dirección General de Culturas Populares, CID, n° 4.
- MACCANNEL (D.), 1984. — Reconstructed ethnicity — tourism and cultural identity in third world communities, *Annals of Tourism Research*, vol. 11, n° 3 : 375-391.
- MAFFESOLI (M.), 1992. — *La transfiguration du politique : la tribalisation du monde*, Paris, Grasset.
- NOVELO (V.), 1976. — *Artesanía y capitalismo en México*, Mexico, SEP-Inah.
- PÉCAUT (D.) et PRÉVOT-SCHAPIRÀ (M.-F.), 1992. — La recherche d'une nouvelle légitimation : le Programme national de solidarité, *Problèmes d'Amérique latine*, n° 5 : 91-104.
- PÉPIN LEHALLEUR (M.), 1992. — La Réforme agraire est bien finie, *Courrier de la Planète*, n° 3 : 10-11.
- VALIÑAS (L.), 1993. — « Las lenguas indígenas mexicanas : entre la comunidad y la nación », in ARIZPE (coord.), 1993 : 165-187.
- WEIL (E.), 1971. — « Tradition et traditionalisme », in *Essais et Conférences* (t. 2), Paris, Plon : 9-21.

« Indiens » ou « Civilisés » ?

L'affaire du barrage San Juan Tetelcingo
(Mexique)

Aline HÉMOND*

À quelles reformulations identitaires peut être conduit un groupe menacé de perdre la totalité du territoire qui fonde son identité ? Événement traumatique, l'annonce de la construction d'un barrage hydro-électrique sur leurs terres a poussé les Nahuas du Haut-Balsas (État du Guerrero, Mexique) à redéfinir leur identité régionale et, partant, à réviser leurs catégories de l'altérité.

Cet article se propose d'examiner la première époque de leur lutte, de la fondation du Conseil intercommunautaire nahua (le *CPNAB*) en octobre 1990 jusqu'à la garantie du président de la République mexicaine, deux ans plus tard, de geler le projet.

DES VILLAGES *BALSEROS* À LA ZONE *AMATERA*

Regroupés en villages à résidence patrilocale, les Nahuas de cette région se disent endogames mais pratiquent en fait l'exogamie. Organisés en « communauté indienne » (*comunidad indígena*), leurs villages sont régis par des systèmes de charges, le travail réciproque,

* Doctorante en ethnologie, sous la direction de Danièle Dehouve, université de Paris-X-Nanterre ; stagiaire Apsonat (Ura n° 882, CNRS).

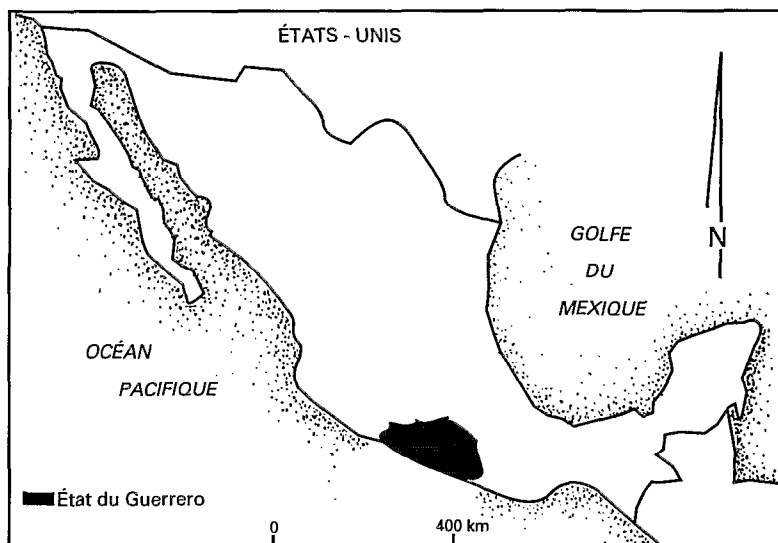


Fig. 1 — Localisation de l'État du Guerrero.

et gèrent un terroir communal propre¹. Un tissu dense d'échanges et d'obligations contractuelles — telles les relations de parenté et de réciprocité ou les relations rituelles qui prennent en charge l'organisation des processions et des cultes rendus entre villages aux saints patrons ou aux Vierges — maintient les villageois en contact constant. De surcroît, ces derniers font partie du même ensemble linguistique : le nahuatl (dit aussi *mexicano*), dont les variations dialectales entre villages sont dans l'ensemble minimales.

Ces villages forment une configuration culturelle régionale dont l'origine remonte à la migration nahua-cuicxa du XIII^e siècle (HARVEY, 1971 : 606). Depuis l'époque coloniale, la région est marquée par l'exploitation des mines, et les activités de commerce sont déterminées par la proximité du *Camino Real*, l'axe Mexico-Acapulco, qui était d'une importance économique capitale dans la Nouvelle-Espagne.

¹ Le statut juridique et administratif de la *comunidad indígena* lui permet de ne pas être assujettie à l'impôt. La *comunidad* dispose de terres communales, ce qui lui donne un statut agraire. Notons que l'*ejido* (système de terres inaliénables exploitées en usufruit), acquis de la Révolution mexicaine, coexistait dans les communautés du Balsas avec d'autres régimes de tenure foncière, telle la petite propriété privée (*pequeña propiedad*). L'*ejido* a été aboli en 1992 et une partie de ces terres sont donc susceptibles d'être redistribuées aux personnes qui possèdent des titres de propriété antérieurs à la Réforme agraire. Un litige de ce type est en cours dans le village d'Ameyaltepec.

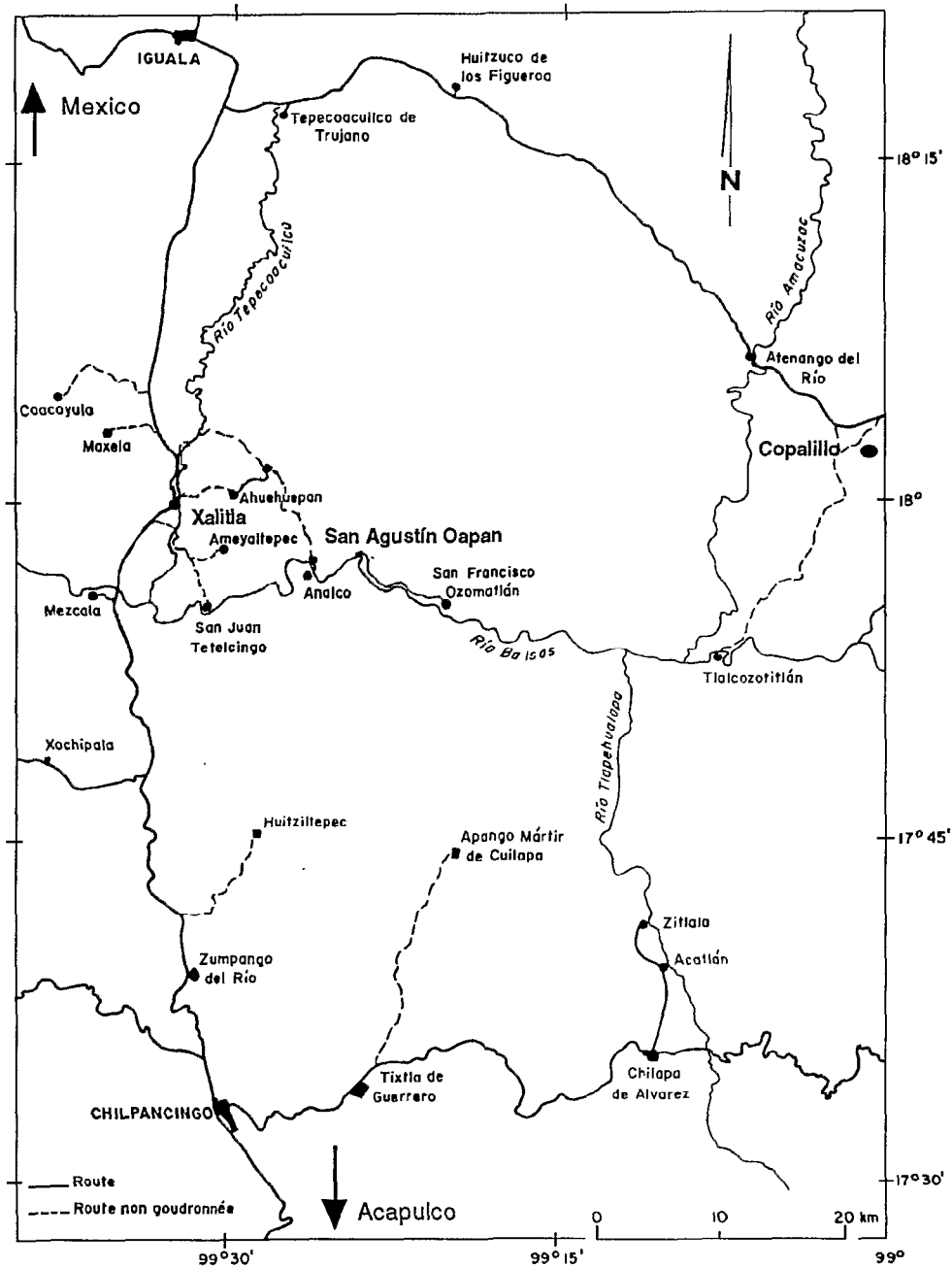


Fig. 2 — Les villages nahuas du Haut-Balsas.

Jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, le point nodal des échanges s'est situé du côté du fleuve Balsas, au bénéfice des villages *balseros*². Dans ces villages (Ameyaltepec ou San Agustín Oapan, par exemple), on pratiquait traditionnellement une agriculture de subsistance durant la saison des pluies. Pendant la saison sèche, les paysans devenaient artisans, spécialisés dans la fabrication d'une poterie domestique (d'origine préhispanique) dont ils faisaient le troc. Enfin, ils se livraient au commerce du sel dont le trafic jusqu'à la côte Pacifique avait été particulièrement important durant l'époque coloniale (DEHOUE, 1993 : 29).

Au début des années quarante, l'asphaltage d'un nouveau tracé plus rectiligne, contournant le Balsas par l'ouest, déplace le centre d'échange vers Xalitla et Maxela. À partir de la fin des années cinquante, les villages de la région se spécialisent dans la fabrication et la vente de nouveaux objets artisanaux, telles les peintures sur papier d'écorce de ficus (*amate*)³. Cette production est destinée à une clientèle touristique et diffusée dans toute la République mexicaine. Cette spécialisation commerciale provoque des changements dans le mode de vie traditionnel de villages comme Xalitla et Maxela ; elle entraîne un certain déclin de l'agriculture d'autosubsistance, une plus grande monétarisation des échanges et l'acquisition de produits manufacturés perçus comme prestigieux (hi-fi, télévisions, électroménager). Néanmoins, les relations de commerce et de sous-traitance qui se sont établies entre les cellules familiales de production artisanale s'appuient sur des relations de parentèle intervillageoise, et l'ensemble de ces relations permet de parler, pour la région, de zone *amatera*. Dans l'actualité, ces relations intercommunautaires contribuent à l'établissement d'un fort réseau relationnel et, *mutatis mutandis*, au renforcement du sentiment d'appartenance à une culture fondée sur l'exploitation d'un terroir commun, sur la pratique d'une même langue « ancestrale » et sur l'existence d'activités économiques collectives.

LE BARRAGE SAN JUAN TETELCINGO : UN PROJET « SERPENT-DE-MER »

Zone semi-désertique aux précipitations faibles (642 mm de moyenne annuelle), le haut-bassin du fleuve Balsas fait, depuis quelques années, l'objet d'une vaste opération de mise en valeur et d'exploitation de

² Du nom du radeau, *balsa*, avec lequel les riverains faisaient passer le fleuve à l'époque coloniale.

³ Des mots nahuatl : *amatl*, *amaquahuil* : arbre à *amate* (ficus, qui prend le sens de papier d'écorce de ficus).

la part des secteurs para-étatiques mexicains chargés du développement et de l'aménagement du territoire.

Le projet le plus important, dans le cadre du « sextennat de modernisation et d'électrification », a pour objet la construction, sur le fleuve Balsas, d'un barrage hydro-électrique d'une capacité de 609 MW qui inonderait la région. Affectant une trentaine de villages, le barrage déplacerait une population de 30 000 à 35 000 personnes⁴. La *Comisión Federal de Electricidad* (CFE) est chargée de ce projet, programmé depuis 1959, qui fait partie d'un ambitieux programme de huit retenues dont trois ont déjà été réalisées.

Ainsi, depuis le premier barrage construit sur le Balsas, El Infiernillo, commencé en 1957, l'étau s'est resserré sur la région du Haut-Balsas, d'autant que le dernier barrage en date, celui du Caracól, terminé en 1986 à 30 km en aval, connaît des problèmes d'envasement (25 millions de mètres cubes de dépôts sont charriés annuellement par le fleuve).

La menace du barrage se précise pour les habitants du Haut-Balsas au cours de l'année quatre-vingt-dix où, suite à des indiscretions, ils apprennent que les tunnels devant soutenir le futur rideau du barrage sont en voie de construction alors que les populations locales n'ont été ni informées ni consultées. Les autorités de l'État du Guerrero paraissent d'autant moins pressées d'annoncer la construction que les projets de réinstallation de la population, à peine esquissés, prévoient de regrouper une partie des villages dans deux nouveaux centres de peuplement sur les surfaces non utilisées des terres communales ou *ejidales*. Cette solution, de l'aveu même des ingénieurs chargés des études d'impact, serait appliquée dans des conditions topographiques et agricoles désastreuses qui « annuleraient les possibilités de développement des villages » (CFE, 1990 : 24)⁵.

La population locale a une vision bien nette de la situation :

« Ils veulent nous envoyer dans les collines, dans la "brousse" avec les animaux, là où il n'y a même pas d'eau ! » (*Nos quieren mandar a los cerros, en el monte con los animales, ¿donde no hay agua !*)

⁴ Évaluation personnelle.

⁵ De l'avis même des enquêteurs de la Banque mondiale, l'organisme qui finance les grands projets de développement dans le tiers monde, on sait pourtant que les grands projets de barrages se révèlent dévastateurs pour les populations déplacées (CERNA, 1989). Le grand précédent historique au Mexique concerne les barrages Temazcal et Cerro de Oro sur le fleuve Papaloapan au sud-est du pays, où 50 000 Mazatèques et Chinantèques furent alors déplacés (BARTOLOMÉ et BARABAS, 1990 ; RAMOS, 1993).

En réalité, cette solution ne laissera d'autre choix aux villageois que de grossir les zones urbaines sur lesquelles ils ont un avis mitigé de par leur activité de commerçants :

« À la ville, personne ne t'aide, tu peux avoir faim mais personne ne te donnera à manger ; ici on te donne au moins des *tortillas*⁶ avec du sel ! »

Pleinement conscients de l'importance des réseaux d'entraide pour assurer leur survie, les villageois savent bien que s'en aller signifierait la désagrégation de la communauté.

Par ailleurs, les villageois perçoivent le sort qui leur est réservé sur un mode apocalyptique : la perte du territoire, si intimement lié à l'individu, entraînerait la perte des repères spatiaux et de l'identité du groupe. À cet égard, les témoignages des habitants du nouveau village de Balsas Nuevo, chassés de leurs terres d'origine par le barrage du Caracól, offre aux Nahuas du Haut-Balsas l'illustration parfaite de leur propre futur.

LA FÉDÉRATION DES VILLAGES

La résistance au projet de barrage s'organise autour de la lutte pour la sauvegarde du territoire et une coalition qui fédère les villages menacés est créée en octobre 1990 : le Conseil des villages nahuas du Haut-Balsas (*Consejo de los Pueblos Nahuas del Alto Balsas : CPNAB*).

En deux ans d'actions multiples et efficaces, les représentants du CPNAB ont été présents aussi bien au niveau local, en organisant des réunions d'informations dans tous les villages du Haut-Balsas, qu'au niveau régional, grâce à la participation active de l'ensemble des villageois à des actions de barrage de routes et de manifestations à Chilpancingo, la capitale de l'État, et à Mexico.

Au niveau national, ils obtiennent une couverture médiatique soutenue qui contribuera à l'évolution de la lutte de manière décisive. Premier coup de maître, leur appel placardé dans le quotidien national *La Jornada* du 18 février 1991, signé par des écrivains, artistes, anthropologues et personnalités en vue (*Grupo de los Cien*) ; cet appel fait éclater l'affaire dans toute la République. Au même moment s'engage une grève de la faim sur le *Zócalo*, la place centrale

⁶ La *tortilla* est une galette de maïs, base de l'alimentation.

de Mexico. Cette action spectaculaire contraint les autorités à faire suspendre les travaux en cours du barrage et à demander un complément d'enquête⁷.

Des Nahuas, émigrés économiques aux États-Unis, se font alors les porte-parole de leurs communautés en manifestant leur opposition auprès des investisseurs de la Banque mondiale, lesquels affirment leur volonté de bloquer le financement tant que les études d'impact social ne seront pas correctement réalisées. Le 12 février 1992, les représentants du Conseil obtiennent un premier document signé par le gouverneur de l'État du Guerrero relatif à l'annulation du barrage San Juan Tetelcingo. Enfin, aboutissement de deux ans de luttes, le président de la République, Salinas de Gortari, signe l'arrêt du projet en octobre 1992, arrêt n'engageant que son administration⁸.

Il s'agit cependant d'un précédent dans l'histoire des luttes indigénistes au Mexique. Pour la première fois, une population civile indienne réussit à faire valoir son droit de regard sur l'aménagement de son propre territoire et contraint le gouvernement à négocier d'autres études de projet.

La divulgation de la construction du barrage a été l'événement traumatique qui a révélé aux communautés nahuas la nécessité d'une réflexion sur leur place et leur spécificité dans le tissu national. Aussi les reformulations identitaires, particulièrement brusques, auxquelles l'opposition au barrage a donné lieu ont-elles eu une dimension régionale.

Quels sont les facteurs qui ont contribué à l'apparition d'un mouvement intercommunautaire de lutte ? À la faveur de ces actions communes, comment s'est opérée la redistribution des rôles intercommunautaires ? Nous centrerons notre analyse sur les villages de Xalitla et de Oapan.

⁷ Les organisateurs du CPNAB s'appuient systématiquement sur les conventions internationales ratifiées par le Mexique sur les droits des peuples autochtones, en particulier la convention 169 de l'OIT (Organisation internationale du travail) intégrée à l'article 133 de la Constitution, et sur la réforme de l'article 4 de la Constitution, où il est reconnu que la nation mexicaine est multiculturelle (documents CPNAB ; FLORES et HINDLEY, 1992 : 2-3).

⁸ La lutte n'est donc pas terminée. Le mandat de C. Salinas se termine en milieu d'année 1994 et « ce que signe un Président, le prochain peut le défaire », comme le souligne un des membres du CPNAB.

LA RÉGION AVANT LE BARRAGE TENDANCES CENTRIPÈTES ET CENTRIFUGES

Dévalorisation de sa « propre » culture : les discours

Les Xalitecos et, dans une moindre mesure, les Oapanecos ont colporté l'image dépréciée, héritée de plusieurs siècles de colonisation, que le monde extérieur s'est formée d'eux-mêmes : « Ce ne sont que des Indiens pouilleux » (*puros indios, y bien pobres*, le terme *indio* étant dépréciatif). De leur côté, les Indiens ont intériorisé cette réputation pour diverses raisons (comme, par exemple, la défiance qui pousse les commerçants à rester discrets sur leurs richesses).

Le discours officiel face aux gens de l'extérieur est de dévaloriser son mode de vie et l'endroit où l'on vit. Par exemple, on s'étonne que des étrangers viennent visiter le village et puissent y trouver un quelconque intérêt : « Ma maison est bien pauvre, il fait très chaud ici : c'est bien laid ! » Les conditions de vie sont considérées comme rudes et impossibles à supporter pour les personnes non habituées au climat extrêmement sec et chaud (de 40 à 50 °C en saison sèche). La nourriture est dépréciée, car bien trop épicée (trop « chaude », comme le climat) pour les étrangers ; ceux-ci sont perçus comme des personnes « difficiles », « raffinées », voire « faisant beaucoup de manières » (*gente delicada*), « méprisantes » ou rapidement « dégoûtées » par un mode de vie sans conditions modernes de confort « comme à la ville » où, de plus, tous les « Indiens » sont « pauvres » et marchent « pieds nus ou en sandales ».

Qui est Indien ?

Xalitla, devenu un village prospère grâce à sa situation stratégique au bord de la route nationale Mexico-Acapulco, asphaltée dans les années quarante, a toujours servi de « station d'essai » pour l'introduction des nouveautés et des comportements culturels métis de la société dominante (d'où le désintérêt latent des Xalitecos pour la langue nahuatl). Ce village fait figure d'extrémité « assimilée » d'une échelle où se trouveraient, à l'autre bout, des communautés monolingues plus « traditionnelles » comme Oapan.

Tous ces villages sont cependant imbriqués dans un tissu identitaire régional commun élaboré par des migrations historiques successives. Certaines de ces migrations sont dues à la pression démographique. Par exemple, une partie de la population d'Ameyaltepec qui cultivait, dès la fin du siècle dernier, un site proche d'un emplacement préhispanique de l'autre côté de la route y fonde alors un nouveau

village (Maxela) pour disposer d'un terroir communal distinct. Xalitla, de son côté, a accueilli des habitants d'Ameyaltepec, de San Juan, de Oapan, d'Analco ou de villages plus au nord-est, attirés par la proximité de la route qui facilite les transactions commerciales.

Ces migrations de l'intérieur du bassin du fleuve vers des sites plus proches des voies de communication constituent le support sur lequel s'articulent les discours de valorisation ou de dévalorisation des communautés entre elles. Les représentations identitaires intercommunautaires des Xalitecos se fondent en effet sur une hiérarchisation du milieu ambiant : « Ils vivent dans les collines, dans la "brousse", comme des animaux, ils mangent des herbes, ils sont bien "Indiens", bien rustres, bien sauvages » (*Viven en el monte como animales, comen chipiles, son bien indios, bien brutos*), disent les Xalitecos des habitants du fleuve ou des villages perchés en haut des collines (Ameyaltepec, Ahuehuepan, Ahuelican, Analco). D'ailleurs, les Xalitecos se moquent les uns des autres sur ce thème : « Tu ressembles à une *A'huehuepeña* ! » (habitante d'Ahuehuepan). Le terme d'*a'huehuepeña*, synonyme « d'india », est péjoratif et s'applique aux personnes mal coiffées, ou portant des vêtements de couleurs vives à la mode de ce village.

Les espaces comprenant les collines et le fleuve sont ainsi perçus par les habitants de Xalitla comme « plus sauvages » que les espaces plus socialisés de la route. Aussi, c'est avec un mélange de respect et de crainte que l'on évoque ces villages isolés qui vivent dans le *monte*, monde de l'a-humain, des animaux sauvages, des *nahuales* (doubles-animaux), des morts et du Diable. Ne dit-on pas de leurs habitants « qu'ils sont tous sorciers/*nahuales* » (*ellos son puros brujos*)⁹ ?

La projection identitaire des Xalitecos se fonde sur une opposition entre la nature et la culture qui détermine ce qui est civilisé — c'est-à-dire « humain » — et ce qui ne l'est pas. Ces catégories sont cependant relatives car, en vertu du principe de localisation géographique mentionné plus haut, on peut toujours trouver quelqu'un de plus *indio* (donc de moins civilisé) que soi. Ce principe hiérarchique fonctionne également à l'échelle d'une même communauté. L'exemple du village de Xalitla séparé en deux par un affluent du fleuve Tepecoacuilco, qui grossit en période de saison des pluies mais que l'on peut traverser à pied sec le reste de l'année, est à cet égard significatif. « Ceux du côté de la route [nationale] » considèrent que

⁹ Cette réputation est partagée par les gens de l'extérieur. La rumeur a ainsi couru que le député fédéral, lors d'une visite de propagande en août 1991 dans le village de San Juan Tetelcingo (dans le but d'affirmer qu'il n'y aurait pas de barrage), refusa de manger sur place et s'en fut rapidement, de peur qu'on ne lui fasse de la sorcellerie en lui « mettant quelque chose » (*echar algo*) dans sa nourriture.

« Ceux du côté de l'église » (proches des collines qui cernent le village) sont plus « rustres » qu'eux. On les accuse de ne pas être « conciliants », d'être « butés » par manque de compréhension des choses ; « *¡ son bien burros !* » (ce sont vraiment des ânes !), dit-on d'eux, d'un terme que l'on applique également à l'enfant désobéissant ou paresseux (qui fait ainsi preuve d'une nature « animale »). Pour finir, « Ceux du côté de l'église », jugés bien « indiens » pour ceux d'en face, estiment que leurs concitoyens ont une idée « bien haute » d'eux-mêmes (*se creen mucho*).

On est donc toujours « l'Indien de quelqu'un », la catégorie « d'indio » étant mouvante et dépendant des stratégies des interlocuteurs. Si le Xaliteco se considère comme « plus civilisé » qu'un habitant du fleuve ou des collines, sa position s'inverse aux yeux d'un visiteur de la ville car, face à l'étranger, son discours d'autodévalorisation l'assimile à ceux-là mêmes qu'il déconsidérerait. Mais l'étranger, qui vient de contrées éloignées ou d'un milieu urbain aux usages différents, peut aussi être suspecté d'une forme de « sauvagerie » sociale. On dit, par exemple, qu'« ils se marient juste pour un moment » (*se casan por ratos*), c'est-à-dire qu'ils multiplient les partenaires, le mariage n'ayant plus de fonction sociale reconnue. L'étranger, défini par ces valeurs négatives, c'est-à-dire manquant de « sens moral », est ravalé au niveau infra-humain¹⁰.

Le Xaliteco assume donc de multiples identités et « classe » les gens selon l'intérêt du moment. Ainsi, alors que les villages du Balsas sont dévalorisés en raison de leur localisation et de leurs usages, on les respecte en même temps pour avoir apporté les techniques artisanales auxquelles toute la zone doit sa prospérité actuelle. Dans ce contexte, Oapan et Ameyaltepec font figure « d'initiateurs » : on dit d'eux « qu'ils en savent plus car ils ont été les premiers à peindre ».

Attitude par rapport au nahuatl

Dans cette région, la différenciation entre métis et Nahuas tient à la reconnaissance de marqueurs extérieurs de l'identité comme le costume (tabliers et coiffures traditionnelles), mais également à la connaissance d'une langue « d'indios » : le nahuatl.

L'attitude à son propos est ambiguë. Dans un village comme Xalitla, où la scolarisation est l'une des plus élevées de la région *amatera*, beaucoup pensent que parler nahuatl est un désavantage pour qui veut apprendre à parler bien espagnol. On se moque de la prononciation des villageois monolingues de Oapan et d'Ahuehuepan qui, par exemple,

¹⁰ La même observation a été faite chez les Mixtèques du haut-plateau (KATZ, 1991).

ne savent pas prononcer le « o » espagnol et disent « Cuca » au lieu de « Coca » (-Cola).

En revanche, l'on est fier de savoir parler le *mexicano*, dont la pratique s'est revitalisée dans des contextes de commerce. Les villageois se rendent en effet dans les centres urbains pour vendre leur production artisanale et utilisent le nahuatl avec leurs clients pour donner une coloration « indienne exotique » à leurs marchandises. Mais surtout, ils peuvent de cette manière discuter des prix entre eux et élaborer des stratégies de vente sans crainte d'être compris de leur clientèle¹¹.

Cependant, en cette période « *ante* barrage », les débats contradictoires et atomisés autour de la défense du nahuatl à Xalitla se caractérisent par une certaine inertie, la disparition putative de la langue étant vécue comme une fatalité et une perte de mémoire collective : « Notre langue se perd, un jour personne ne la parlera plus, c'est ainsi... »

Conflits sur les terres et montée de l'individualisme

Les tensions qui opposent les communautés entre elles font également partie des relations villageoises. Dans leur grande majorité, il s'agit de conflits qui portent sur des terres communales (entre Oapan et San Miguel Tecuixiapan, par exemple, mais également, quoique de manière moins aiguë, entre Ameyaltepec et Xalitla). Ces conflits conduisent les villages à élaborer une multiplicité de stratégies pour « damer le pion » au village ennemi (comme le choix d'une circonscription administrative différente qui peut permettre d'avoir droit à d'autres terres). Les désaccords liés au foncier sont également de puissants facteurs de désunion et de naissance de factions entre les membres d'une même communauté, qui déterminent notamment des stratégies d'alliance entre familles ainsi que des changements de culte¹².

Par ailleurs, dans le village de Xalitla, la monétarisation des échanges ainsi que les stratégies individuelles menées dans le commerce et

¹¹ Il semble que cette utilisation du nahuatl dans des contextes commerciaux ait eu une importance historique car, à l'époque coloniale, elle servait de *lingua franca* aux Espagnols et missionnaires. C'était également « la langue des marchands dont l'importance était si grande [dans la région d'Iguala, Tepecoacuilco et Taxco] » (DEHOUE, 1993 : 42).

¹² C'est le cas du village de San Juan Tetelcingo, qui s'est révélé étrangement absent lors de l'union contre le barrage, car déchiré par des luttes internes sous les couleurs des différentes églises protestantes ou d'obédience catholique (comme le mouvement charismatique).

l'organisation de la vente de l'artisanat génèrent d'autres formes de contacts et de liens personnels. Ils tendent à faire de la cellule familiale réduite l'unité de référence au détriment de la communauté. C'est du moins ce qu'affirme le discours collectif qui, agissant comme expression de l'idéal du groupe et comme régulateur social en valorisant l'entraide et le partage des ressources, stigmatise l'égoïsme actuel des villageois dans les affaires (« *por el mismo egoísmo de la gente...* »).

Ainsi, avant l'éclatement de l'affaire du barrage, avions-nous remarqué un relatif désengagement pour les affaires communautaires. On observait déjà que, face à des problèmes communs à tous les villages, comme le souci d'avoir accès à des filières de ventes directes sans passer par des intermédiaires-accapareurs, la concertation ne se faisait qu'avec difficulté. Le plus souvent, ce sont alors des organismes extérieurs s'occupant du développement économique artisanal (comme l'INI : l'Institut national indigéniste, ou le Musée national des cultures populaires) qui, dans les années quatre-vingt, ont incité les villageois à se fédérer sur une base artisanale en créant une coopérative et un musée. Ce mouvement, malgré une réelle tentative d'union, s'enlise rapidement et la coopérative des artisans qui fonctionne alors à partir de Maxela se vide rapidement de ses membres en raison de conflits d'intérêts personnels.

Impuissance des autorités traditionnelles

À l'instar de la plupart des communautés indiennes, les villages nahuas du Haut-Balsas sont administrés au moyen d'un système de charges civiles (*comisaría*) et religieuses (*mayordomía de la iglesia*), qui assurent des tâches distinctes. Selon un véritable *cursus honorum*, l'individu doit commencer par exercer les charges du bas de l'échelle avant d'assumer progressivement des fonctions importantes. Celui qui exerce une charge gagne davantage de prestige au sein de la communauté : « Il travaille pour le village » (*trabaja pa'l pueblo*), dit-on de lui avec respect.

Dans le cas des villages nahuas de la région, on veille à éliminer les tendances au « caciquisme » par une rotation rapide des charges et le non-renouvellement des fonctions importantes à la même personne. Néanmoins, l'obligation d'exercer pendant de nombreuses années des responsabilités religieuses ou civiles (du simple *topil* chargé de balayer l'église ou de renouveler l'arrangement floral jusqu'au *comisario* — sorte de maire —) ne permet pas à de nouveaux « talents » ou aux personnes atypiques de se distinguer.

Les communautés font partie du municipio (*municipio libre*), unité de base de la division territoriale, politique et administrative des États

mexicains, et sont placées sous la juridiction du chef-lieu — la *cabecera* — administré par un *presidente municipal* librement élu. Mais les communautés indigènes ont une certaine latitude pour s'auto-administrer et insérer leurs formes d'organisation à l'intérieur de ce cadre (AGUIRRE BELTRÁN et POZAS ARCINIEGA, 1981 : 223). Cependant, l'autonomie administrative que détient le municipe pour la bonne marche de ses affaires confère au *presidente municipal* un pouvoir important sur les agglomérations qui lui sont confiées. Souvent bien placé dans le jeu des pouvoirs politiques régionaux, il peut conditionner ses faveurs — biens d'équipements, travaux publics, aide matérielle — à l'obtention de votes pour le parti qu'il représente. Une des stratégies des communautés est donc bien souvent d'élire un *comisario* que l'on sait entretenir des relations de type personnel avec le *presidente* dans l'espoir que le village puisse bénéficier de diverses retombées.

Lorsqu'éclate l'affaire du barrage, les villages concernés se trouvent essentiellement dans trois municipes : celui de Tepecoacuilco (où sont les villages de Xalitla, San Agustín Oapan, San Juan Tetelcingo), celui de Mártir de Cuilapan et, enfin, celui de Copalillo (avec les villages de Tlalcozotitlan, Tlalyehualco). Les dirigeants des deux premières municipalités appartiennent au parti au pouvoir, le Parti révolutionnaire institutionnel (PRI), et leurs *presidentes* — comme tout l'appareil du PRI — soutiennent les versions officielles du gouverneur de l'État et de la CFE en niant qu'un barrage soit en construction. Ces dénégations hautaines, données du bout des lèvres, témoignent alors du mépris du pouvoir métis envers les *indios*. Seul le président municipal de Copalillo, appartenant au Parti révolutionnaire des travailleurs (PRT), l'un des partis d'opposition, et unique édile locuteur de nahuatl, décide de soutenir le mouvement d'opposition au barrage.

Dans ce contexte, le poids des autorités traditionnelles est faible pour régler, au niveau d'un village et de relations personnelles, un problème dont la solution passe par une entente intercommunautaire. La création d'une coordination des villages concernés par le barrage, tentant de contrecarrer l'influence des présidents municipaux pour traiter directement avec le gouverneur de l'État et, surtout, avec le président de la République mexicaine, constitue alors l'amorce d'un contre-pouvoir régional.

Apparaît alors un nouveau mouvement qui, s'il se montre respectueux des autorités traditionnelles et soucieux de les consulter comme de les associer aux actions de lutte, assure un rôle essentiel de médiation et de coordination. En favorisant la promotion d'hommes jeunes (alors que le système traditionnel est fondé sur le respect de l'ancien), ce mouvement permet aux porteurs de la nouvelle source de prestige

que sont les diplômes, acquis à l'école ou même à l'université (*licenciado* ou *ingeniero* : titres mythiques de la hiérarchie extérieure, pourrait-on dire du point de vue des Xalitecos), de participer aux prises de décision en tant qu'organismes. Ainsi, sur les douze organismes qui intègrent le Conseil (*CPNAB*), sept ont suivi des études secondaires ou supérieures — la branche xaliteca se distingue par la présence de trois anthropologues en poste à Mexico — et la plupart sont âgés de moins de quarante ans.

LA CRÉATION DU *CPNAB* ET SES CONSÉQUENCES SUR L'IDENTITÉ « ETHNIQUE » RÉGIONALE

L'un des aspects les plus importants de cet événement du barrage a été, à notre sens, la prise de conscience de la valeur d'une culture commune, qui conduit à sa réaffirmation officielle et permet une certaine réappropriation du discours sur soi et son mode de vie.

Revalorisation de la culture et de la langue

L'élément clé de cette dynamique est la revitalisation et la revalorisation de la langue nahuatl au cours des réunions tenues à « l'intérieur des terres » proches du fleuve par les anciens « cousins » et les nouveaux « frères de combat ». Le recours à la langue est justifié par la nécessité de se faire comprendre de tous — plusieurs villages monolingues participant aux réunions — et d'éviter une captation des débats publics par les présidents municipaux de Tepecoacuilco et de Mártir de Cuilapan. Ceux-ci, par ailleurs, voient d'un mauvais œil leurs administrés prendre en main la situation en « court-circuitant » leur rôle d'intermédiaire pour dialoguer directement avec le Gouverneur.

Le recours à la langue vernaculaire, qui s'opérait déjà dans un contexte de commerce, a su être dans ces moments un instrument efficace et pragmatique pour éviter les manipulations extérieures. Cela redonne une nouvelle fierté aux locuteurs de nahuatl qui, à la faveur de leur action commune contre le barrage, prennent conscience de la nécessité de revaloriser leur culture. N'affirment-ils pas eux-mêmes que « parler deux langues constitue une richesse » et que « c'est une bonne chose que les enfants apprennent la langue de leurs parents »¹³ ? Le Conseil intègre ainsi à ses revendications l'application du droit à l'éducation bilingue.

¹³ La cohésion marquée par la pratique de la langue a même pris le pas pour certains des leaders xalitecos sur la crainte de mal s'exprimer en nahuatl (qui est un sujet de nombreuses « moqueries » intercommunautaires).

Redistribution des rôles intercommunautaires

Les actions de lutte commune à tous les villages amènent à repenser leur schéma classique d'identité. À la faveur du Conseil, où sur les douze organisateurs les membres de deux familles de Xalitla sont des acteurs décisifs, se dessine en effet une redistribution des rôles intercommunautaires.

L'organisation des actions s'opère conjointement entre Oapan, Xalitla et les membres du municipio de Copalillo. Grèves de la faim, pétitions, journées de barrages routiers, toutes ces actions se décident au cours des premiers grands rassemblements tenus à Xalitla, le 30 septembre 1990, et à San Agustín Oapan, le 21 octobre 1990, où le Conseil est officiellement formé.

Les deux réunions suivantes ont lieu dans le municipio de Copalillo (à Tlalcozotitlan le 18 novembre 1990 et à Oztutla le 19 janvier 1991), rallié au parti d'opposition (PRT). Seuls à avoir la connaissance des luttes de type politique dans l'organisation, qu'ils mettent cette fois au service de la lutte pour garder leurs terres, ses membres assurent, dans le triangle organisateur du *CPNAB*, le rôle de tacticiens. Ils conseillent en particulier sur les relations avec l'appareil gouvernemental.

Après une concertation à l'unanimité (forme traditionnelle de la prise de décision), les actions se décident en principe entre membres du Conseil et des Comités d'appui au conseil (formés dans chaque village soutenant la lutte, et qui intègrent les autorités communales). Le Conseil se place ainsi à la fois en tant que représentant des autorités traditionnelles et porte-parole des *ciudadanos* (citoyens). Les suggestions des villageois présents lors des réunions publiques sont ainsi écoutées respectueusement et débattues jusqu'à arriver à un consensus.

De son côté, Xalitla apparaît comme détenteur des opérations de « relations publiques » (dont l'une des applications concrètes a été la grande percée du mouvement auprès des médias), grâce à la connaissance des usages de la ville par les villageois et à leur habitude du fonctionnement des institutions. Les participants xalitecos du Conseil assument, à l'image de leur communauté, une « double identité », choisissant l'une ou l'autre en fonction des contextes. Ils adoptent ainsi un langage de « technicien » avec les développeurs tout en contestant leur logique de politique énergétique et leurs arguments économiques. Grâce à leurs contacts dans le milieu scientifique, ils suggèrent des tables rondes et participent à des forums universitaires. Cependant, toutes ces actions sont menées sous l'étiquette du groupe ethnique : « les luttes des Nahuas » et ils se présentent toujours comme porteurs d'un discours « traditionnel »

qui représente leur culture de souche. L'ambiguïté de leur position apparaît, entre autres cas, dans la première phase de leurs relations avec l'Institut national indigéniste (Ini), l'institution étatique qui représente les groupes indiens, dont ils déjouent les tentatives de tutelle. L'Ini accepte d'abord mal le statut de partenaire dans les négociations que ces « Indiens incultes » (mais aux diplômes parfois plus élevés que ceux de leurs propres représentants) prétendent obtenir.

Oapan, village le plus *nahuatlato* (locuteur de nahuatl) de la zone, est le troisième axe de cette coalition. La mobilisation totale des villageois, dans ce cas, prend l'aspect d'une croisade aux accents millénaristes contre les destructeurs de leur mode de vie. Ce village est l'inspirateur et le modérateur des deux autres, tel « un grand-père envers sa descendance ». Sont ici reconnus les liens de parenté historiques qui unissent Oapan et les autres villages de la zone *amatera*. Le traumatisme du barrage les renvoient symboliquement au « berceau » (*cuna*) de leur culture : les villages ne se recentrent-ils pas sur le fleuve ?

Le couple « village-le-plus-traditionnel » (Oapan) et « village-le-plus-assimilé » (Xalitla) se double donc, à la faveur de leur lutte commune, d'un couple « père-fils »/« grands-parents-petits-enfants », confirmant une représentation où l'ancien a droit au respect pour le savoir et la puissance qu'il a accumulés au cours de sa vie. Le discours dévalorisant et négatif des Xalitecos qui évoque les « Indiens arriérés » s'affaiblit et se double finalement d'une contrepartie positive (qui coexistait en sourdine dans le contexte artisanal). Ils l'affirment tout haut désormais :

« Eux [les Oapanecos], ils en savent plus ! » (*ellos saben más*) ;
« Ils ont plus de connaissances que nous dans la culture de nos ancêtres, ce sont les "vrais" » (*Son los meros meros*).

De surcroît, Oapan reprend son rôle de modèle linguistique pendant un temps déprécié : ses habitants ne sont-ils pas ceux qui, de l'avis de tous, parlent le meilleur nahuatl ?

Du « royaume » de Oapan au municpe du Haut-Balsas

Ces relations « père-fils » et le nouveau système de références internes, épine dorsale d'une nouvelle organisation régionale, se manifeste grâce à un projet culturel et historique commun.

Ainsi, l'on sait que San Agustín Oapan (Oapa ou Huapean) est mentionné dans la *Matricula de Tributos* comme l'un des treize chefs-lieux de la province tributaire aztèque de Tepecoacuilco (MATRICULA

DE TRIBUTOS, 1980 : 36). En relevant ces données préhispaniques, les anthropologues membres du CPNAB se réapproprient leur histoire et en amplifient les termes : celui de « chef-lieu », mentionné dans les listes de tributs, devient *señorio* : chef-lieu/seigneurie. Dès lors, les conditions sont réunies pour qu'un des leaders xalitecos, en quête d'un projet politique « fédérant » l'ensemble des villages (et d'un tremplin possible vers une carrière politique personnelle), mythifie cette histoire où le *señorio* devient *señorio independiente* ou même *reino* (royaume) et parle du « royaume indépendant de Oapan ». Oapan n'était, en réalité, qu'un centre de collecte régional des tributs qui n'avait d'autorité que sur ses quelques villages sujets, à l'égal des douze autres chefs-lieux de la province. Le fait notable dans ce « glissement » de sens est, pour le nouveau leader, de faire connaître d'une part l'existence préhispanique de Oapan, d'autre part son importance régionale à l'époque coloniale en tant que siège de la paroisse (transféré depuis à Xalitla, signe de la nouvelle importance de ce village) puis, enfin, le fait que la plupart des villages aient essaimé à partir de ce centre. Le propos du leader est clair : il s'agit de resserrer les liens existant entre les villages et de les tremper au feu « historique » commun afin d'affirmer leur lutte actuelle contre le barrage. De cette manière, il redonne à Oapan sa « vraie » place : celle, symbolique, de centre du monde nahua du Balsas. Le village devient, de ce fait, le centre unificateur du combat.

Les données historiques fournies par les anthropologues sont considérées comme une continuité de l'histoire orale. Ainsi, l'accent est mis sur le travail forcé que devaient fournir les Indiens dans les mines de la région et dont le souvenir « hante » les récits locaux :

« [...] Quand les Espagnols arrivèrent dans la région de Oapan, c'était un royaume indépendant avec 800 Indiens. De là, ils les envoyèrent au travail forcé à Taxco ou aux mines de Zumpango. Et l'année d'après, ils étaient tous morts, il en restait seulement 300 ! [...] Il devint même nécessaire que la Couronne Espagnole promulgue des documents ordonnant qu'on n'envoie plus les Indiens aux mines car ils étaient en train de disparaître ! »

La conclusion tombe :

« Le gouvernement espagnol [aujourd'hui], c'est celui de Salinas de Gortari [président actuel] ; le gouvernement de ces gens qui vinrent d'Espagne, d'Europe. Ils veulent toujours nous "achever" et ce barrage hydro-électrique est une autre manière de nous détruire ! »¹⁴

¹⁴ Citations extraites du discours de M. D. du 27 avril 1991, San Agustín Oapan (enregistrement personnel).

Plusieurs critiques d'ordre historique pourraient être énoncées face à ces affirmations. Par exemple, M. D., le leader, parle de 800 (puis de 300) personnes alors que les sources faisant allusion aux tributs et taxes versées ne s'expriment jamais autrement qu'en « tributaires », soit un homme marié, hors de la maison de ses parents. Même en supposant qu'il s'agisse de « tributaires », nous ne rencontrons pas les chiffres énoncés dans les sources consultées¹⁵. Cependant, il demeure que M. D. transforme l'opposition « seigneurie de Oapan *versus* Espagnols » en « Nahuas du Haut Balsas *versus* Gouvernement » pour monter un projet moderne. Il suggère de faire de cette région culturelle autonome une région administrative unifiée en créant un nouveau municipe, le « municipe du Haut-Balsas », qui serait la réactualisation moderne de ce royaume mythique de Oapan :

« [...] les présidents municipaux ne veulent pas que nous, en tant qu'Indiens, nous ayons notre autonomie et que nous gouvernions nous-mêmes nos villages. Il faut espérer que nous arriverons à créer le nouveau municipe du Haut-Balsas avec chef-lieu à Xalitla [...] »¹⁶.

Idée initiale d'un des leaders, la « construction historique » du royaume de Oapan apparaît ainsi comme un remodelage de l'histoire, mis en œuvre par une partie de la fraction xaliteca du CPNAB, qui s'insère dans les conflits actuels des chefs-lieux métis des municipes de Tepecoacuilco (et de Mártir de Cuilapan) avec les villages indiens qu'ils administrent. Officialisant Oapan comme centre historique et culturel de la région, le rôle de chef-lieu de ce nouveau municipe lui échoie en toute logique. C'est ce qui fut d'abord suggéré, très rapidement, avant de proposer de le fixer à Xalitla. À l'intérieur de cette lutte commune, c'est aussi l'intérêt de son village que M. D. défend. En le proposant comme futur chef-lieu, il le positionne alors comme le « Oapan de l'avenir ».

Le groupe ethnique constituant le seul espace reconnu pour introduire des revendications sur son statut et ses conditions d'existence dans une nation désormais définie constitutionnellement comme « multi-culturelle », ces luttes officiellement « ethniques » se jouent en fait sur un fond de redéfinition des pouvoirs locaux. Ceci, en région indienne, passe souvent par le remodelage des municipes (DEHOUE, 1989) et provoque des luttes pour le contrôle du chef-lieu, un contrôle qui donnerait aux communautés indiennes l'accès à un pouvoir de

¹⁵ À ce sujet, voir « Relación de Zumpango, Relación de Iguala y su partido », in ACUÑA éd., 1986 a et b ; DEHOUE, 1993 ; GOOD ESHELMAN, 1988.

¹⁶ Citations extraites du discours de M. D. du 27 avril 1991. San Agustín Oapan (enregistrement personnel).

décision politique. La récupération du pouvoir local s'énonce alors comme une étape de la récupération d'une identité et le témoin d'une nouvelle affirmation.

CONCLUSION

Au terme de l'analyse de ce complexe intervillageois, on constate que les types de réponses des différents villages à une situation de destruction font appel à une reconstruction et à une reformulation des catégories de la pensée collective. La perception de l'événement traumatique du barrage nous montre la *plasticité* et la *mouvance* des catégories « d'Indien », de « civilisé » et de toutes les marques de valorisation ou de dévalorisation d'une culture. Celles-ci peuvent se modifier selon les stratégies d'alliances et la hiérarchisation des dangers. N'est-ce pas l'illustration de l'affirmation de E. LEACH (1973) selon lequel « les pratiques culturelles [ne sont pas] en la matière intéressantes pour leur contenu mais pour leur rôle "rituel" dans le marquage de l'appartenance aux groupes » ?

L'imminence du danger a conduit les Xalitecos à replacer les Oapanecos *du côté de la civilisation* par référence à un passé glorieux et par une reformulation sélective de l'histoire. Ce faisant, les acteurs réintègrent le centre, revitalisent une identité collective et une histoire commune qui structurent le « nous » et les « autres » et où il n'est plus question d'*indio* à propos de ses alliés.

La structuration de l'identité autour du terroir et des espaces, dont la relation est vécue comme symbiotique par leurs habitants, fait que, à travers le mythe du royaume de Oapan, c'est une *resocialisation* de la vallée du Balsas qui s'opère. Plus question d'espaces « retirés », habités par les « animaux sauvages » avec lesquels les hommes, « incultes et frustrés », finissent par se confondre. Cependant, puisque l'on ne peut « concevoir l'identité sans l'altérité » (BONNIOL, 1992 : 25), c'est la ville qui est perçue, par essence, comme le siège central de la barbarie et dont les habitants « ne vivent pas comme nous et sont tous fous ». Émanations de cet espace maléfique, les aménageurs et gouvernants reprennent l'œuvre inachevée des Conquistadores, en voulant à leur tour anéantir la région en l'inondant. Dès lors, ils se placent du côté de la barbarie, des animaux, de la non-humanité et du diable, prouvant par là, aux yeux des Indiens, qu'ils appartiennent au *monte* et qu'ils sont « plus sauvages » que Oapanecos et Xalitecos réunis¹⁷.

¹⁷ J'exprime ma reconnaissance aux personnes suivantes dont les suggestions ont enrichi cet article : Danièle Dehouve, Marina Goloubinoff, Alfredo Ramírez, Charles-Édouard de Suremain tout particulièrement, ainsi qu'aux lecteurs des *Cahiers des Sciences humaines*.

BIBLIOGRAPHIE

- ACUÑA (R.) (éd.), 1986 a — *Relación de Iguala y su partido*, Mexico, Unam, Relaciones geográficas del siglo XVI, I : 335-356.
- ACUÑA (R.) (éd.), 1986 b — *Relación de las minas de Zumpango*, Mexico, Unam, Relaciones geográficas del siglo XVI, III : 191-202.
- AGUIRRE BELTRAN (G.) et POZAS ARCINIEGA (R.), 1981. — Instituciones indígenas en el México actual, *La política indigenista en México. T II, Serie de antropología social n° 21* : 10-256, 1^{re} édition : 1954.
- BARTOLOMÉ (M.) et BARABAS (A.), 1990. — *La presa Cerro de Oro y el Ingeniero el Gran Dios. Relocalización y etnocidio chinanteco en México*, Mexico, Consejo Nacional par las Culturas y las Artes/INI, 2 vol.
- BONNIOL (J.-L.), 1992. — *La couleur comme maléfice. Une illustration créole de la généalogie des Blancs et des Noirs*, Paris, Albin Michel, coll. Bibliothèque de synthèse.
- CERNA (M.), 1989. — *Relocalizaciones involuntarias en proyectos de desarrollo*, Washington, Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento/Banco Mundial.
- CFE (Comisión Federal de Electricidad), 1990. — *Ingeniería geológica del proyecto hidroeléctrico San Juan Tetelcingo, Río Balsas, Estado de Guerrero, México*, Cuernavaca, Morelos.
- DEHOUE (D.), 1989. — Le travail gratuit au Mexique. Les communautés tlapanèques et l'équipement, *Études rurales*, janvier-juin (113-114) : 119-130.
- DEHOUE (D.), 1993. — « Historia indígena del estado de Guerrero », in *Historia indígena de México*, T. Rojas, Mexico, INI/Ciesas, multigr., à paraître.
- DIAZ (M.), 1992. — *Alto Balsas, pueblos nahuas en lucha por la preservación del medio ambiente y su cultura*, Asentamientos humanos, desarrollo y medio ambiente, Mexico, Habitat International Coalition.
- FLORES (J. A.) et HINDLEY (J.), 1992. — Modernización : etnocidio bajo el agua, multigr., à paraître.
- GOOD ESHELMAN (C.), 1988. — *Haciendo la lucha. Arte y comercio nahuas de Guerrero*, Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- HARVEY (H. R.), 1971. — Ethnohistory of Guerrero, *Handbook of Middle American Indians*, 11 : 603-618.
- KATZ (E.), 1991. — Représentation de l'environnement et identité chez les Mixtèques du Mexique, *Écologie Humaine*, IX (2) : 25-37.
- LEACH (E.), 1973. — *Les systèmes politiques des Hautes-terres de Birmanie*, Paris, Maspéro.
- MATRICULA DE TRIBUTOS (Codice de Moctezuma), 1980. — Commentaire de Frances F. Berdan et J. de Durand-Forest, Akademische Druck Verlagsanstalt, Graz, Austria.
- RAMOS (G.), 1993. — *Développement et complexité, essai d'approche systémique d'un projet de développement régional au Mexique. Le cas de Cerro-de-Oro/Uxpanapa, 1972-1982*, thèse de doctorat, 2 vol., université de Paris-III, multigr.

“Shifting the goal posts”

The politics of the Treaty of Waitangi in New Zealand

Toon VAN MEIJL *

Since the beginning of colonization in New Zealand it has often been asserted that the country's indigenous Maori people find themselves in a relatively better position than other Fourth World peoples: indigenous minorities which have been eclipsed by a foreign majority on their own lands and which now make up an underdeveloped enclave within nation-states, such as the settlement colonies of the USA, Canada, Australia and New Zealand (VAN MEIJL, 1991). Differences in welfare and socio-economic status between the New Zealand Maori and other indigenous peoples such as Australian Aborigines and North American Indians have often been attributed to the fact that Maori people were offered a treaty to protect their rights.

In 1840 a covenant was signed by representatives of the British Crown and Maori chiefs at Waitangi in the Bay of Islands of the North Island of New Zealand. In what came to be known as the Treaty of Waitangi the Maori chiefs ceded sovereignty to the Queen of the United Kingdom of Great Britain and Ireland in exchange for the guarantee of their proprietary and civic rights. However, the Treaty of Waitangi has never been ratified by the British Crown, let alone entrenched in the New Zealand constitution, while the colonial history of New Zealand is marked by countless violations of the Treaty. The history of the Treaty of Waitangi is not, then, substantially different from the history of treaties between other Fourth World peoples and the colonial powers which engulfed them (HOWARD, 1992). That the Maori were offered a treaty at an early stage in the process of

* Centre for Pacific Studies, University of Nijmegen, P.o. Box 9108, 6500 HK Nijmegen, The Netherlands.

colonization, whereas several Native American groups had to wait until much later, while the Australian Aborigines are, of course, still waiting for their treaty, has not affected the position of the New Zealand Maori to such an extent that they may be singled out as a special case.

In this article I shall therefore argue that the Treaty of Waitangi cannot explain the arguable advantage of the Maori people over other Fourth World minorities, since it has not made a substantial difference for the treatment of Maori people as the subjects of colonization. Instead, I will show that the Maori people were offered a treaty because from the outset they were considered as distinct from other indigenous peoples, more advanced on the evolutionary scale, and therefore a people not to be ignored. Thus, the reasons for the comparatively higher status of the Maori within the New Zealand nation-state are of an endogenous rather than an exogenous nature. If the Maori enjoy a better standard of living than their Australian or North American counterparts, it is not the result of colonial benevolence in New Zealand, but of cultural and historic differences between the Maori and other aboriginal peoples.

The view that minor differences between Fourth World peoples prior to European settlement had some influence on ensuing relations between colonized and colonizer has far-reaching implications for the analysis of ethnic relationships in New Zealand and elsewhere. It creates the epistemological conditions necessary for dismantling the misrepresentation of ethnic relationships in New Zealand and the role of the Treaty of Waitangi. Until recently the Treaty figured prominently in representations of Maori-European relationships by European New Zealanders often priding themselves on excellent 'race relations' in contrast with colonizers of other countries, but in the course of the 1980s it has become increasingly accepted that such a portrayal is unfounded. Although the New Zealand Maori find themselves in a relatively better situation than other Fourth World peoples, this is not the consequence of a different colonial strategy.

I begin with an introduction to the history of the Treaty of Waitangi, with particular reference to the reasons why the Maori were offered a treaty. Subsequently, I provide a brief sketch of historical interpretations of the Treaty to show that the New Zealand government, as representative of the British Crown, has never been consistent about its promises in the Treaty. However, I will focus the analysis on the contemporary debate. Since the mid-1970s the Treaty has become the most contentious issue in the tug-of-war between Maori and Europeans, mainly because various Labour governments made the

'mistake' of awarding the Treaty some legal recognition. This opened up a long hidden reservoir of Maori land claims on the basis of the Treaty. I will document the legal changes in some detail, but the emphasis will be on opportunistic shifts in government policy: after the Labour government of David Lange created the possibility for Maori tribes to seek redress for breaches of the Treaty of Waitangi, the judicial system of New Zealand was bombarded with a vast number of Maori land claims. At the same time, however, following a rigorous monetary policy the New Zealand economy collapsed completely in the course of the 1980s and, as a result, it soon became abundantly clear that the country could never afford to settle even a minimum of Maori claims. Consequently, Lange declared he had to "shift the goal posts" of the political game of reinterpreting the ever controversial Treaty¹.

FIRST CONTACTS AND EUROPEAN REPRESENTATIONS

It is commonly accepted that the Dutch discoverer Abel Tasman was the first European to visit New Zealand in 1642. Tasman, however, never set foot ashore as he quickly took to his heels after a skirmish. Evidently no prolonged contact was established with the indigenous population of New Zealand until the British explorer James Cook disembarked in 1769. However, only after the establishment of a penal colony at Port Jackson (Sydney) in Australia in 1788, did Europeans set course for New Zealand on a regular basis.

The first contacts between Europeans and New Zealand 'natives' were characterised by barter. The Maori showed a particular interest in iron tools, blankets, soap and fish hooks, while they, in turn, provided food and craft goods to European visitors. The receptivity of the Maori for European goods contributed to the belief that they differed from other savages, a view which was further reinforced by Maori achievement in agriculture, their sedentary settlement patterns, their stratified social organisation and their art, all matched by a sturdy physique and copper skin colour. As a result, the Maori were placed on the border between savagery and barbarism; they were

¹ David Lange made this statement in a documentary entitled "Trick or Treaty" broadcast on the current affairs programme, *Four Corners*, of the Australian Broadcasting Corporation on March 5th, 1990. At the time Lange had resigned as Prime Minister and was the Attorney General of the New Zealand Labour government led by Geoffrey Palmer.

assumed to be capable of "graduating to civilization" (SORRENSON, 1975: 97)².

At the same time, however, the Maori people were not considered 'noble savages', a phrase that was used more often in reference to the Tahitians³. From earliest contacts the Maori had earned a reputation for being intelligent though fierce, cannibalistic barbarians, and this qualified European admiration — for this reason, too, the British penal colony was established in Australia instead of New Zealand.

The views of Samuel Marsden, who established the first missionary station at Rangihoua in the Bay of Islands in December 1814, illustrate the ambiguity in European representations of the Maori people. On the one hand, Marsden went to New Zealand to preach the gospel, because he thought that the Maori:

"[...] were cannibals — [...] a savage race, full of superstition, and wholly under the power and influence of the Prince of Darkness" (ELDER, 1932: 60).

On the other hand, however, Marsden held the natives of New Zealand in high regard. He had met some Maori chiefs in Sydney and was invariably impressed with their intelligence and industriousness. His impressions were reaffirmed during his first visit:

"From my first knowledge of these people, I have always considered them the finest and noblest race of heathens known to the civilized world..." (*ibid.*: 79).

Based on these beliefs and the assumption they were of Semitic origin (*ibid.*: 219), Marsden developed a strategy for the conversion of the Maori in which civilization preceded Christianization.

After the missionaries established their first stations, trade was intensified. The number of European visitors increased and so did Maori demand for European goods. From the mid-1830s, therefore, New Zealand Maori were no longer exposed to isolated goods and practices only, but to a whole new type of world, which was rapidly establishing itself on a permanent basis. The population of non-missionary settlers began to outnumber that of the missionaries. Most

² For a comparative study of the New Zealand Maori people and the Australian Aborigines, see HOWE (1977). See also KEESING (n. d.).

³ SMITH (1989: 330-1) has described the conceptualisation of the Maori as 'romantic' instead of 'noble savages'.

European settlers were from the colony of New South Wales, and intended to exploit the growing market economy in New Zealand, beginning in the Bay of Islands, but soon spreading out across the entire country.

THE COLONIZATION OF NEW ZEALAND

The haphazard intensification of contact sparked off rumours that the French were about to take possession of New Zealand. Some chiefs of northern tribes requested British protection against the “tribe of Marion [du Fresne]” (ADAMS, 1977: 75-6). At the same time, the Governor of New South Wales suggested that a British Resident should be appointed to protect the Europeans and the Maori population from each other. James Busby was appointed to the position and he arrived in New Zealand in May 1833 (ORANGE, 1987: 12-3). Busby was received with respect by the Maori, but the English settlers characterized him as a “man of war without guns” (*ibid.*: 15). He did arrange for 34 chiefs to declare their independence under the designation of the “United Tribes of New Zealand”, but being the sole administrator he lacked the power to govern and could not maintain law and order on the British’ imperial frontier. By 1839 some 1300 British subjects had settled permanently on the North Island, and some 700 on the South Island, although many thousands had passed through (ADAMS, 1977: 26-8).

In the 1830s official British policy towards New Zealand was formulated in the Colonial Office. It was clearly reluctant to intervene, but was obliged by statute to support the legitimate pursuits of the British subjects who had migrated to New Zealand as well as to control their excesses. However, the British authorities also felt morally obliged to protect the Maori people from the potentially disastrous consequences of uncontrolled — British — settlement (*ibid.*: 13). The dramatic effects of colonization on indigenous peoples in other countries had become known in England and in 1837 they had given rise to the foundation of the Aborigines Protection Society, a humanitarian lobby which aspired to tempering unlimited expansion (WARD, 1973: 33). The awareness of a dual obligation of the British Crown proceeded, to some extent, from a difference in ideology between two factions in British society, one justifying, the other condemning the expansion of the British empire (OWENS, 1981: 53). In spite of the ideological conflict some form of British intervention was widely regarded as inevitable. Actions of the mastermind behind the New Zealand Association (later to become Company), Edward Gibbon Wakefield, who aimed at systematically establishing a New

Zealand colony by purchasing massive amounts of land, prompted the Colonial Office to take measures.

On the 29th of January 1840 the first Governor of New Zealand, William Hobson, landed at the Bay of Islands. He had been instructed to secure sovereignty for Britain, preferably by means of a treaty with the Maori people. In the name of Queen Victoria, Governor Hobson invited Maori chiefs to gather at Waitangi, where he presented them with a treaty which was signed by more than forty of them. After a tour around the North Island and even some parts of the South Island it was eventually signed by more than 530 chiefs of various tribes (ORANGE, 1987: 259-60). Referring to the signatories of what became known as the Treaty of Waitangi, Hobson proclaimed British sovereignty over the North Island on the 21th of May 1840 (*ibid.*: 60). The British Queen's sovereignty was proclaimed over the South Island in June of the same year (*ibid.*: 80).

The debate on the Treaty of Waitangi is voluminous and immensely complicated⁴. There are at least four different versions of the Treaty, with significant differences between English and Maori translations⁵. Most Maori chiefs signed a Maori version of the Treaty, although 39 Waikato chiefs signed an English version in April 1840. It seems certain that each of the two signing parties had different understandings of key aspects.

The Treaty is made up of three articles. In the First Article the English version states that the chiefs ceded "all the rights and powers of Sovereignty" over their respective territories, but the Maori version does not use the nearest equivalent to sovereignty, *i.e. mana*, but *kawanatanga*, a transliteration of 'governorship' improvised by the missionaries, which to the Maori might not have meant more than the coming of the first governor⁶.

In the Second Article the English version guaranteed the Maori "the full exclusive and undisturbed possession of their Lands and Estates

⁴ ORANGE (1987) provides a comprehensive historical account, whereas the essays in KAWHARU (ed.) (1989) offer a scholarly insight into contemporary issues. A useful introduction to the political debate may be found in the report of the Royal Commission on Social Policy (1988).

⁵ At least since the Treaty of Waitangi Act of 1975 came into law, the discussion about the translation of the Treaty of Waitangi has been restricted to two versions, one in Maori and one in English.

⁶ ORANGE (1987: 42) argues that the translation of sovereignty by *mana* would not have made much difference, since in the second article they were confirmed in their *rangatiratanga*, which in some sense was equivalent to a chief's *mana*.

Forests Fisheries and other properties". The Maori version was less specific yet all-embracing as it confirmed to the Maori, according to KAWHARU's (ed., 1989: 319-20) translation⁷, "the unqualified exercise⁸ of their chieftainship over their lands over their villages and over their treasures⁹ all". There is further confusion in the Second Article as to whether the provision, in the Maori version, that chiefs "will give to the Queen the sale and purchase of those parts land is willing [to sell] the person owning the land" (KAWHARU ed., 1989: 320)¹⁰ has the same implications as the phrase "yield to Her Majesty the exclusive right of Preemption over such lands as the proprietors thereof may be disposed to alienate"¹¹.

The Third Article, conferring "royal protection (to the Natives of New Zealand)" and imparting to them "all the Rights and Privileges of British Subjects", appears less contentious, but was politically compromised by the ultimate goal of British colonization, *i.e.* the amalgamation of the Maori people. Racial equality was only allowed to happen on British terms (ADAMS, 1977: 14-5). Thus the signing of the Treaty marks the formal notification of the first steps towards comprehensive European control of the Maori and New Zealand society.

Dissension among the Maori population about European settlement surfaced very clearly during the debate held at Waitangi and thereafter. Potatoes and guns symbolised irrevocable changes to some chiefs, particularly those from the coastal tribes in Northland. They valued the prospect of increased trade, and they signed the Treaty, among other things, because of their passion for material benefits and their desire for inter-tribal peace brought about by Christianity (ORANGE, 1987: 58). The Nga Puhi chief Tamati Waka Nene even asked Hobson

⁷ ... *te tino rangatiratanga o o wenua o ratou kainga me o ratou taonga katoa...*

⁸ KAWHARU (ed.) (1989: 319) adds a footnote to explain that the phrase 'unqualified exercise' "would emphasize to a chief the Queen's intention to give them complete control according to *their* customs", since in Maori the word *tino* has the connotation of 'quintessential'.

⁹ KAWHARU (ed.) (1989: 320) adds that in the Maori language *taonga* referred to both material and non-material dimensions of a tribal group's estate. That the notion of *taonga* included physical possessions as well as social and cultural properties, was made clear in the Waitangi Tribunal's decision that, within the context of the Treaty of Waitangi, language is to be regarded as a treasure (*cf.* MATSON, 1991; see also SORRENSEN, 1987: 185-7 — a revised version of Sorrensen's paper was published in KAWHARU ed., 1989: 158-78).

¹⁰ ... *ka tuku ki te Kuini te hokonga o era wahi wenua e pai ai te tangata nona te Wenua...*

¹¹ For a more elaborate account of the different interpretations of this clause, see KAWHARU (1991).

to stay as a "father, a judge, a peacemaker" (*ibid.*: 50). Some of the great interior chiefs, on the other hand, such as Te Heuheu of Taupo and Te Wherowhero of Waikato, declined the Governor's invitation to sign the Treaty. The reasons for their refusal can only be speculated about¹². Perhaps they valued their own past more than an uncertain — European — future, as they argued they did not need foreign clothes and food when from time immemorial fern roots and flax mats had served their ancestors. Some also protested that too much land had already been sold to the missionaries and traders. Indeed, ownership of land would be the most contentious issue during the initial stage of colonization, degenerating into tense hostilities between Maori and Europeans, and ultimately leading to war.

THE STRUGGLE FOR LAND

The year 1840, when the Treaty of Waitangi was signed and British sovereignty proclaimed, opens up a new period in New Zealand history. However, the ensuing transformation took place gradually. New Zealand historians have often argued that in 1840 Maori society "was shaken and even tottering" on its foundation (SINCLAIR, 1961: 17). Recently it has been contended that changes in the early contact history of New Zealand should not be exaggerated (BELICH, 1986: 20). I would argue, instead, that radical changes were taking place in Maori society, but that the effects of changes as a result of colonization were not as disastrous as often assumed, since Maori society was initially quite capable of dealing with changes within the framework of traditional tribal patterns. Maori tribes retained complete control of the political and economic situation throughout New Zealand for at least 15 years after the signing of the Treaty of Waitangi. While 'legal' or 'nominal' sovereignty had been transferred to the British Crown, 'political' or 'substantive'¹³ sovereignty remained in the hands of the Maori until the New Zealand Wars of the 1860s. The best illustration of this view is commercial agriculture.

¹² The Tainui people often argue that their chief Te Wherowhero had not signed the Treaty, because he had not seen the point in repeating what he had made clear with the signing of the Declaration of Independence in 1835, but ORANGE (1987: 22) implies that Te Wherowhero did not sign the 1835 declaration either. Moreover, in 1847 Te Wherowhero requested the Queen's protection on the basis of the Treaty of Waitangi; see below (*cf.* footnote no. 16).

¹³ The distinction between 'legal' and 'political' sovereignty, or 'nominal' and 'substantive' sovereignty is derived from MCHUGH (1989: 33-4) and BELICH (1986: 21) respectively.

In the early 1840s Maori tribes were growing crops, particularly wheat, for the commercial market. Most wheat was ground in water mills which they constructed when steel handmills no longer sufficed for the quantities they were growing. Coasting vessels carried wheat, flour and other products to the capital city of Auckland and overseas, and returned with the much needed iron and steel tools, clothes and other European goods. Until the mid-1850s Maori tribes produced the bulk of the food crops supplied on the domestic market and half of those which were exported to Poihakena or Port Jackson, the contemporary name for Sydney, Australia (VAN MEIJL, 1990: 177-83).

At least until the late 1840s the British had a vested interest in Maori achievements, since they were entirely dependent on their food supply. However, dependency on Maori agriculture was not favoured by all settlers, most of whom had no place reserved for the Maori as competitor in their vision of the future on the imperial frontier. Most settlers in the 1840s were victims of the romance advertised by the New Zealand Company, that it was possible to make a quick fortune through the rise in the value of the land following colonization, and subsequently return to England (MILLER, 1958: 118-28). Many settlers, however, faced a lack of land that could be utilised productively.

Initially many Maori people had been willing to sell vast tracts of land to European settlers. There was plenty of land lying fallow and many Maori communities were eager for immigrant settlers to reside in their midst as they wished to procure the wealth they brought with them. However, due to the provision in the second article of the Treaty of Waitangi reserving the right of pre-emption to the Crown, the Maori were no longer allowed to sell land privately. The common import of pre-emption involves a first offer, but in New Zealand the Crown claimed a monopoly: only the Governor was entitled to purchase land in the name of the British Queen. This arrangement kept down the price of land which in open competition among the settlers had skyrocketed. More importantly, the Colonial Government often resold land purchased from the Maori to the increasing number of European settlers at high profits. This surreptitious transfer of capital to Auckland involving a loss of income for the Maori was compounded by the imposition of custom duties. As a result, Maori tribes became more reluctant to sell land.

Maori resistance to land deals was reinforced by a growing awareness that the sale of land involved parting with the land permanently. It is debatable whether before 1840 Maori people had an inkling that European settlers were buying land on the understanding they would

acquire permanent title, but after the signing of the Treaty of Waitangi they soon realised that European settlers believed they had obtained the land permanently. In the course of the 1840s, therefore, Maori interest in selling land was declining. Many Maori tribes were able to forgo profitable land deals because their success in commercial agriculture made them less dependent on European settlement.

The problem of Maori resistance to the sale of land became acute when there was a slump in the produce market in 1856. Maori communities then had to compete more often with European farmers. Moreover, the latter responded to the economic downturn by switching to pastoralism, which was more land extensive (SINCLAIR, 1952: 128; SORRENSON, 1981: 172). Economically it made up for the losses, but politically it compounded the problems caused by the recession, because it increased the pressure on the land. Thus, the competition between Maori and Europeans shifted from the produce of the land, to land as a scarce commodity.

In 1854 the government set up a Land Purchase Department to meet the increasing demand of settlers for land. At the same time more and more Maori protested against the sale of land, which caused various tribes to renounce inter-tribal rivalries and discuss their common interests. To protect themselves from European interference and to make a ban on land sales effective, a more coherent, political organisation was required. Maori tribes united into inter-tribal councils to map out a common strategy in order not to lose control. In the first instance the meetings of what became known as the movement of *kotahitanga* or 'oneness', were geared to put a *tapu* on land sales within certain boundaries, but soon the idea of a Maori king occurred. The motivation behind a king movement to unite Maori tribes throughout New Zealand, was intensified when the economic depression hit the country in 1856. The governmental Land Purchase Officers then spread the rumour that an anti-land-selling league had been formed by the Maori, but the term 'league' implies a greater degree of agreement and organisation than existed at the time¹⁴.

In 1858 the economic and social rivalry between European settlers and the Maori led to the establishment of the Maori King Movement. Chiefs from various tribes moved to elect a King and unite under his authority into a political confederation against the increasing pressure to sell land to British settlers. The crowning of the Waikato chief

¹⁴ SINCLAIR (1950) has cogently argued that the notion of a Maori land league was a European construct justifying increased political pressure on the Maori to dispose of their land.

Potatau Te Wherowhero as first Maori King intensified the conflict since the desire of settlers to acquire the apparently fertile lands in the lush valleys of the Waikato River, from which the local tribes produced most of the country's food supply, conflicted with Potatau's aim of withholding land from the market. Potatau, thus, provided a focus for Maori discontent regarding the sale of land. The King Movement was, consequently, interpreted as an alliance to stop the progress of colonial settlement and the expansion of European society. As a result, war finally broke out in 1860. Following the wars one and a quarter million acres of land were confiscated.

RE-INTERPRETING THE TREATY

Some twenty years after the Treaty had been signed, most Maori realised the ultimate consequences of the covenant with the British Crown. Irrespective of the Crown's pledges and promises, the Treaty had engendered an uncontrollable increase in the number of European settlers and a large-scale dispossession of Maori land. The signing of the Treaty of Waitangi had started off a rapid process through which the Maori had finally lost control of their society in all its dimensions.

Various tribes interpreted the role of the Treaty in their subordination to a majority of European immigrants in various ways. Maori strategies to retain control of the political and economic situation ranged from attempts to have the Treaty honoured to attempts to contest the validity of the Treaty because a particular tribe had refused to sign. To complicate the political spectrum: a tribe's view of the Treaty in 1865 did not necessarily concur with the tribe's initial stance when the Treaty was signed.

As early as 1842 some tribes endeavoured to achieve an exceptional status in the process of colonization because they had refrained from signing the Treaty. These tribes argued that the rules of the Colonial Government were not binding upon them because the Crown had never obtained their consent to declaring sovereignty. They confronted the Attorney General Swainson with an interesting problem: since not all tribes had signed the Treaty, did this imply that the Crown's sovereignty was incomplete and did not concern those tribes who had not signed? Did the lack of many chiefs' signatures, indeed, mean that some, if not most, tribes remained subject to customary law? This argument, however, was invalidated promptly as the Colonial Office stated that the sovereignty it had declared was 'exhaustive and

indivisible' (Paul McHugh, personal communication)¹⁵. If the argument of divisive sovereignty ever lingered after this inexorable statement, it was definitely defeated with the confiscations following the wars of the 1860s.

Contrary to those tribes endeavouring to abate the Treaty, other tribes tried to have the Treaty recognised by the Crown. These included tribes who had not signed the Treaty, but who realised that the sovereignty which the Crown had proclaimed was irrevocable. Thus, the paramount chief of the Waikato tribe, Potatau Te Wherowhero, the future Maori King who had never signed the Treaty, argued for justice on the basis of the Treaty from as early as 1847. Together with four other major Waikato chiefs, Potatau presented Governor Grey with a letter to the Queen expressing their anxiety about the rumours that "Queens's ministers are talking of taking away the land of the native without cause"¹⁶. The Queen wrote back and assured the chiefs that the Treaty would always "be most scrupulously and religiously observed"¹⁷. The monarchal Maori tribes would soon find out, however, that the Crown considered the interests of the increasing number of settlers more important than its pledges to the Maori in the Treaty.

Conflicts about the interpretation of the Treaty and its consequences became most tense when several Maori leaders moved to establish inter-tribal unity in the form of a pan-tribal Maori kingdom. The governor was instructed to persuade the Maori chiefs to give up their determination to elect a King since the Colonial Office could not accept a semi-autonomous Maori movement because all Maori were considered to have ceded sovereignty by signing the Treaty of Waitangi. The real objection to the Maori King Movement, however, was that it compounded the government's problems to create access to Maori land since Potatau had been granted the authority to withhold land from the market and the right to forbid sales. As a result, the increasing number of European colonists advocating for tribal bastions to be thrown open for settlement, gained the sympathy of the government, which ultimately decided to wage war against the Maori in order to establish 'substantive' sovereignty by force.

¹⁵ Cf. MCHUGH (1989: 41) and ORANGE (1987: 110-2).

¹⁶ Great Britain Parliament, *British Parliamentary Papers*, 1847-48 (1002) XLIII, 9-17, 8-11-1847, p. 16.

¹⁷ Great Britain Parliament, *British Parliamentary Papers*, 1847-48 (1002) XLIII, 17-30, 3-5-1848, p. 144.

THE TREATY AS A 'NULLITY'

After the wars the government consolidated its position on the confiscated lands. Military settlements were established to deter further Maori hostilities and an ambitious Immigration Scheme was launched to recruit immigrants for permanent settlement (STOKES, 1972). Outside the confiscated areas the sale of land was facilitated by the setting up of the Native Land Court in 1865. Its aim was, firstly, to determine traditional land titles on a sub-tribal basis, and, secondly, to individualise the titles by allotting individual shares to a maximum of ten owners per block of land (KAWHARU, 1977; SMITH, 1960). As a result, many Maori people could not be offered a share and were dispossessed of their tribal lands¹⁸.

It goes without saying that the New Zealand Wars and their aftermath were in violation of the Treaty which guaranteed Maori proprietary rights. In order to settle their grievances over breaches of the Treaty, therefore, Maori people massively had recourse to the law in the 1870s. Their experiences in court, however, demonstrated that the Treaty offered them no protection. A leading case in 1877 involved Wi Parata, the Western Maori Representative in Parliament, who in the Supreme Court requested that land issued to Bishop Selwyn of Wellington be returned to his tribe Ngati Toa. In his judgement Chief Judge James Prendergast discussed "the pact known as the 'Treaty of Waitangi'", which he regarded "as a simple nullity" for:

"(n)o body politic existed capable of making cession of sovereignty, nor could the thing itself exist. [...] The title of the Crown to the country was acquired, *jure gentium*, by discovery and priority of occupation, as a territory inhabited only by savages¹⁹."

This ruling dismissed all Maori rights recognized by the Treaty and set a precedent for all legal cases with which Maori attempted to secure redress through the courts until 1987. For 110 years the Treaty of Waitangi was consistently ignored by the British Crown and its legal representative, the New Zealand government, in spite of an unceasing Maori quest for acknowledgement of the Treaty.

¹⁸ The ones who objected to the proceedings of the Court were even further off, since they often had to sell their land in order to pay legal expenses and ended up empty handed (SORRENSEN, 1956).

¹⁹ *Wi Parata v. The Bishop of Wellington and the Attorney General* (1877) 3 N.Z. Jur (N.S.) SC 72.

Two major attempts were undertaken to have the Treaty recognised. In 1884 the second Maori King, Taawhiao, led a deputation to England with a petition to the British Queen, because he believed she had an obligation under the terms of the Treaty of Waitangi²⁰. He asked the Queen to return all the confiscated lands and to approve an independent Maori government, although he qualified the latter request by explaining its purpose:

“I am called a king, not for the purpose of separation, but in order that the natives might be united under one race, ever acknowledging the supremacy of the Queen, and claiming her protection” (quoted in JONES, 1968: 137-8).

The petitioners, however, did not even get to see the Queen, since, with the granting of governmental responsibility to the colony, all Maori matters were to be dealt with by the New Zealand administration. The regal Maori delegation was referred to the New Zealand Government to redress their grievances, but Taawhiao realised he was returning empty-handed²¹.

In 1912 the fourth Maori King, Te Rata, also decided to visit the British monarch, then King George V, with a petition about the confiscations being in violation of the Treaty of Waitangi. Te Rata was the first Maori King to be granted an audience with a reigning British monarch. He presented cloaks and Maori weapons to King George and Queen Mary to convey his submission and to pledge his loyalty to the British Crown, but no breakthrough was reached (KING, 1977: 75). The royal Maori delegation was again referred to the New Zealand Government, which invariably appealed to the 1877 judgement of Prendergast who had declared the Treaty a ‘nullity’. Thus, the petitions of the Maori monarchy to the British Crown merely constitute a footnote to the colonial history of New Zealand, in which the Treaty of Waitangi hardly played a role of significance. Not until the late 1960s did Maori movements for the recognition of the Treaty achieve some success.

TOWARDS RECOGNITION OF THE TREATY

In 1960 the New Zealand government passed the Waitangi Day Act to declare the 6th of February a “national day of thanksgiving in

²⁰ About Taawhiao’s appeal to England, see ORANGE (1987: 211-6).

²¹ Oral tradition has it that in his reply to the question about what he had achieved, he punned on the original meaning of *maaori* as ‘usual’, ‘ordinary’ or ‘normal’: *I haere Maaori atu, i hoki Maaori mai*; “I went as a Maori, and I came back as a Maori”.

commemoration of the signing” of the Treaty of Waitangi (ORANGE, 1987: 240). While this symbolic gesture pleased the Maori it did not meet their long-standing demand for the historic covenant to be entrenched in the constitution. As a result of the increasing politicization of Maori people in the 1960s their continuing dissatisfaction eventually led to protest activities in the early 1970s. An action group called Ngaa Tamatoa sought more than symbolic acknowledgement of the Treaty, and claimed that either the Treaty should be ratified, or that the annual Waitangi celebrations should be declared a ‘day of mourning’ (WALKER, 1990: 211). The government noted the rising tide of Maori anger and sought advice from the New Zealand Maori Council.

In response to a request from the Maori Council the government moved to make Waitangi Day a public holiday in 1973. At the same time, however, it was patriotically renamed New Zealand Day. Three years later, however, the Waitangi Day Act reinstated the old name in a gesture honouring the traditional significance of the Treaty of Waitangi for the Maori people (ORANGE, 1987: 246).

In 1975 the government also responded with the Treaty of Waitangi Act which established the Waitangi Tribunal²². Section 6 of the act allowed any Maori to submit a claim to the Tribunal on grounds of being “prejudicially affected” by any policy or practice of the Crown which was “inconsistent with the principles of the Treaty”. The Waitangi Tribunal was:

“to make recommendations on claims relating to the practical application of the principles of the Treaty and... to determine... whether certain matters are inconsistent with those principles.”

In the preamble of the act it was recognized for the first time in New Zealand history that the English and Maori versions of the Treaty differ from one another. The Tribunal was to take both English and Maori texts into consideration. The most important limitation of the act was that “anything done or omitted before the commencement of (the) Act” was excluded from the Tribunal’s jurisdiction. Nor had the Tribunal itself any power to redress grievances. It was only authorized to make recommendations to the government “to compensate for or remove the prejudice”.

²² For an introduction to the Waitangi Tribunal and a review of some of the cases it has dealt with so far, see TEMM (1990) and also WALKER (1991).

From the moment the Bill was introduced it was criticized as having no teeth, but in 1983 it was able to vindicate Maori faith in the moral force of the Treaty. In response to a claim by the Te Ati Awa tribe against the discharge of sewage and industrial waste from the proposed Motunui Syngas plant into their traditional fishing areas and reefs, the Tribunal recommended that the Treaty of Waitangi obliged the Crown to protect the Maori people from the consequences of the settlement and development of the land (see LEVINE, 1987: 429-33 and SORRENSEN, 1987: 177-9; 1989: 161-4).

In 1984 various Tainui sub-tribes living on the shores of Manukau Harbour, Te Puaha ki Manuka, lodged a claim with the Waitangi Tribunal about the despoliation of Manukau Harbour and the loss of certain surrounding lands. The immediate cause for the claim was the proposal by New Zealand Steel to take water from the Waikato River for a slurry pipeline and to discharge the effluent into the Manukau, but underlying the claim were the long-standing grievances ensuing from the confiscations of the tribe's lands in 1864.

In its report on the Manukau claim, the Tribunal mentioned that it was the most wide-ranging claim it had so far considered (WAITANGI TRIBUNAL, 1985: 9). For the first time the Tribunal even decided to examine events which had occurred before the Treaty of Waitangi Act had passed into law, but which it considered essential in order to comprehend the historical background to the claim. Strictly speaking the investigation of the history of the claim before 1975 was beyond the brief of the Waitangi Tribunal, but it regarded the land confiscations of 1863 as the main origin of the grievances behind the claim of the Manukau tribes. The Waitangi Tribunal concluded that it had no longer to be proved that "the Tainui people of the Waikato... were attacked by British troops in direct violation of Article II of the Treaty of Waitangi" (*ibid.*: 29). The Waitangi Tribunal strongly recommended that the government stop denying the consequences of the confiscations.

In the meantime Maori protest activity during the annual celebrations at Waitangi increased. During the days leading up to the 6th of February 1984 more than 3,000 Maori, young and old, representing tribes from across the country, marched in protest to Waitangi in what was called Te Hiikoi ('The March'). They demanded that the Treaty celebrations be discontinued until such time as the obligations placed on the Crown by the Treaty were fulfilled (TE MARU, 1984).

Following the peaceful march to Waitangi a national gathering was organised in September of the same year. The purpose of the gathering was to bring together collective opinions from Maori people

about the Treaty of Waitangi (BLANK *et al.* eds, 1985). One of the resolutions of the conference induced a radical change in the policy of the newly elected Labour government. It recommended giving the Waitangi Tribunal the retrospective jurisdiction to hear and examine Maori grievances which had occurred from the date when the Treaty was signed in 1840.

To show its willingness to improve Maori-European relations in New Zealand, the newly elected Labour government led by the charismatic David Lange amended the Treaty of Waitangi Act in 1985. It expanded the Tribunal from three to seven members, at least four of whom must be Maori, giving them a built-in majority. The most important clause of the amendment, however, provided for the extension of the Tribunal's jurisdiction back from 1975 to 6 February 1840 when the Treaty was signed. It goes without saying that this clause opened up an important avenue for Maori people to seek redress for past grievances, although the Tribunal can still do no more than make recommendations to the Crown, which remains the only authority to make compensation for or to redress grievances.

THE FIRST LEGAL VICTORY

At the moment there are approximately 180 claims before the Waitangi Tribunal (*New Zealand Herald* 14-3-1989). Most claims in their present form were sparked off by the government's move to transfer lands held in Crown ownership to semi-private State Owned Enterprises²³. Clause 9 of the State Owned Enterprises Act 1986 prohibited the Crown from acting "in a manner that is inconsistent with the principles of the Treaty of Waitangi", but several tribal groups expressed their concern that the Act itself could prejudice their possibilities of resolving long-standing grievances such as confiscations. After all, Maori tribes could hope to re-acquire ownership of only those assets which were still held by the Crown.

In March 1987 the New Zealand Maori Council filed an injunction to stop the State Owned Enterprises Act from coming into effect as of 1 April 1987. On condition that the injunction was withdrawn, in order to allow the corporatisation policy to proceed, the Attorney General gave an undertaking not to transfer any assets to State

²³ Although full voting rights for private shareholders were deliberately shunned, the State Owned Enterprises Act provided for private ownership of non-voting equity bonds.

Owned Enterprises until Maori tribes had had sufficient notice of the proposed transfers to enable them to file proceedings in the High Court. Court proceedings eventually resulted in a judgement by the Court of Appeal which on June 29th, 1987, ruled that the transfer of assets to State Owned Enterprises would be unlawful without establishing any system to consider whether the transfer of particular assets would be inconsistent with the principles of the Treaty of Waitangi. It was the first time in New Zealand history that the legality of the Treaty was recognized.

This historic judgement aroused high expectations among the Maori, who were led to believe that after nearly 150 years justice would finally triumph. The New Zealand administration, on the other hand, was most unhappy with the decision of the Court of Appeal, which forced the government to reach a compromise. To meet its legal obligations the government reluctantly passed the Treaty of Waitangi (State Enterprises) Act 1988 which empowered the Waitangi Tribunal to make binding recommendations for the return to Maori ownership of any land transferred to State Enterprises under the State Owned Enterprises Act 1986. At the same time, however, the government argued that, given the severe economic recession, the country could never afford to meet even a minimum of Maori expectations. In the position of Attorney General of the New Zealand government, David Lange later admitted the government had to "shift the goal posts" in the search for a solution to Maori claims.

While losing many legal disputes in the courts²⁴, the government initiated a review of its policy concerning Maori claims and promulgated that the power of deciding how to address Treaty of Waitangi issues lies with the Crown rather than the courts. Accordingly, the government established a Crown Task Force made up of Cabinet Ministers, which was responsible for developing the Crown's position in respect of Waitangi Tribunal hearings and all court proceedings relating to Maori issues in general, as well as for preparing direct negotiations with tribes for settlement of grievances (*New Zealand Herald* 15-12-1989). This was a radical reversion in the government's position; previously it had consistently argued that the final rulings were for the courts to decide. Maori tribal groups had been conscious all along that any legal victory would have to be endorsed politically by the government.

²⁴ For a detailed account of most conflicts in which the Labour Government was involved between 1984 and 1989, see KELSEY (1990).

Obviously, the New Zealand government did not know how to deal with the issue of Maori grievances. For that reason, too, it remained reluctant to incite the Crown Task Force to action and enter into direct negotiations with tribes seeking a settlement. The main reason for the government's tardiness on the issue was clearly that it had not envisaged the radical potential of Maori claims when it granted the Waitangi Tribunal the jurisdiction to investigate grievances dating back to 1840.

RECENT DEVELOPMENTS²⁵

In the meantime, in October 1990 elections were held in New Zealand²⁶. The Labour Party was decisively defeated by the National Party, partly because of the European backlash triggered off by Labour's handling of Maori issues, which had resulted in a flood of Maori claims. In the 1980s, therefore, New Zealand's popular myth of racial harmony was abruptly dismantled. Due to legal changes introduced by the first Labour Government of David Lange, the largely European population of New Zealand was obliged to face the facts of colonial history and the consistent violation of the Treaty of Waitangi.

Unlike the Labour Party, the National Party attempted to perpetuate colonial sentiments by arguing that all was still roses on the ethnic front in New Zealand. It had never shown any sympathy towards the Maori cause and over the past decade it has continued to ignore Maori grievances. In effect, the electoral victory of the National Party has set Maori tribal claims back to square one.

At present most Maori tribes are still waiting for the new National Party Government to formulate its policies in respect to Maori claims, but they are beginning to realise that their case will no longer be dealt with in direct negotiations with the government. Most cases will probably have to be heard by the Waitangi Tribunal. Given the number of claims before the Waitangi Tribunal, however, this may not occur for a number of years.

²⁵ For a useful, concise overview of developments regarding the Treaty of Waitangi since 1975, see also WARD (1991).

²⁶ The National Party of New Zealand was re-elected into the office of government in November 1993.

The Waitangi Tribunal has put out a number of significant reports²⁷, but it has yet to finalise the first major claim. Since 1988 the Waitangi Tribunal has been dealing with the claim by the Ngai Tahu tribe covering large parts of the South Island. The Tribunal has been expected to release its report on this case for some time. It will be interesting to see how it will deal with this claim, because it is widely expected to set a precedent for other claims. However, even if the Tribunal finds the claim is justified, it is unrealistic to expect that the Tribunal will recommend the return of all land to Ngai Tahu ownership. Not only because of the severe downturn in the New Zealand economy: the country could not possibly afford to compensate for all the losses Maori tribes have accumulated over time.

CONCLUDING REMARKS

In spite of the controversy surrounding the Treaty of Waitangi, the historic covenant between Maori chiefs and the British Crown, presently represented by the New Zealand government, is widely considered the founding charter, if not the Magna Charta, of modern New Zealand society. Consequently, the 150th anniversary of the signing of the Treaty of Waitangi was celebrated as the country's sesquicentenary in 1990. When taking stock at the end of the year, however, the Maori community expressed its mixed feelings with respect to the Treaty. On the one hand, it felt liberated, and relieved, that the impact of the Treaty was now stronger than ever before. On the other hand, Maori people were intensely frustrated that their expectations, which had reached a high in 1987, would probably never be met.

Maori ambivalence results directly from a contradiction in the policy of the Labour Party which held the office of government from 1984 until 1990. In 1984 the newly elected Labour Government opened up the avenue for Maori people to seek redress of violations of the Treaty, while at the same time it introduced a rigorous monetary

²⁷ In 1987 the Waitangi Tribunal (Wai-9) released its finding on the claim by the Ngaati Whatua to the Orakei Block on Bastion Point in Auckland, and in 1988 the government accepted all of the Tribunal's recommendations with a few minor qualifications. In 1988 the Waitangi Tribunal (Wai-22) released its report on the fisheries claim of the Muriwhenua tribes in the northern tip of the North Island, but it refrained from making any recommendations since a joint Maori and Crown working party had been set up to resolve a complicated dispute about coastal and inland fisheries. However, the Working Party on Maori Fisheries was unable to reach agreement and the conflict is still far from decided.

policy to bring the country's finances into order and check rampant inflation. The latter policy was implemented at breathtaking speed and led the country almost to bankruptcy. It made it impossible for the New Zealand state to deliver its promises to the Maori population. As a result, it can be argued that the government's and the Maori's perspective on the Treaty of Waitangi have moved in opposite directions.

In the early 1980s many Maori people still claimed the Treaty was a 'fraud'. With the exception of some northern tribes, who had all signed the Treaty and, consequently, never lost their faith in its political and moral force, most Maori tribes, particularly the ones who had never signed the Treaty, saw it as a 'nullity' and argued for a new constitution to protect their proprietary and civic rights. Towards the end of the 1980s, however, there was widespread agreement among the Maori, including the tribes who had never signed the Treaty, that the historic covenant ought to be recognised as according to the victories in the courts. The Maori community now almost unanimously demanded the legal judgements to be acted upon.

This shift in Maori public opinion as a result of several trailblazing court cases is directly opposed to a shift in government views. Whereas in 1984 the Labour Government pledged to recognise the Treaty, it recoiled from its commitment to the Treaty towards the end of the 1980s. As New Zealand could not possibly afford to settle all Maori grievances which had re-emerged following the backdating of the jurisdiction of the Waitangi Tribunal, the government "shifted the goal posts" in the game of interpreting the Treaty.

In conclusion, it can be noted that changing interpretations of the Treaty of Waitangi vary according to cyclical movements of the New Zealand economy. It can be argued that the Maori were initially offered a Treaty because of British dependence on the Maori economy. After the imperial frontier had been extended by means of the Treaty, however, the increasing number of British settlers arriving in New Zealand saw their colonial dreams frustrated by the Maori population which was thriving on the growing economy. Their problems were compounded by a recession in the mid-1850s, after which they increased the pressure on the Colonial Government to embark on a Pax New Zealandia. In the New Zealand Wars between 1860 and 1863 the government, then, acquired control of the economic situation in the New Zealand colony. After the British immigrants had transformed legal sovereignty into political sovereignty by force, the Treaty would soon be declared a 'nullity'.

Over the past decade legal and political changes have equally varied with the state of the New Zealand economy. When Labour was elected it was deemed necessary to reorganize New Zealand's finances. However, the dramatic impact of a firm monetary policy on the political feasibility of a lasting solution to Maori grievances had not been foreseen. The Maori are paying a disproportionately high price for the collapse of the New Zealand economy. A high proportion of Maori people is unemployed, and the social dislocation of Maori society, associated as it is with a historic loss of cultural identity, is consequently greater²⁸. In addition, the crisis of Maori society is aggravated by the shifting of the goal posts in the political game of interpreting the Treaty of Waitangi. At least in the foreseeable future, it is inconceivable that the legal victories of the 1980s will be converted into a political triumph. And yet argument will continue that Maori people are relatively better off than other indigenous peoples, but this is simply an uncritical perpetuation of New Zealand's popular myth of racial harmony.

REFERENCES

- ADAMS (P.), 1977. — *Fatal Necessity; British Intervention In New Zealand 1830-1847*, Auckland/Oxford, Auckland/Oxford University Press.
- BELICH (J.), 1986. — *The New Zealand Wars and the Victorian Interpretation of Racial Conflict*, Auckland, Auckland University Press.
- BLANK (A.), HENARE (M.) and WILLIAMS (H.) (eds.), 1985. — *He Koorero Mo Waitangi, Te Runanga o Waitangi*, Proceedings of National Hui held at Ngaruawahia 1984.
- ELDER (J. R.), 1932. — *The Letters and Journals of Samuel Marsden 1765-1838*, Dunedin, Couls Somerville Wilkie & Reed.
- HOWARD (B. R.), 1992. — Human Rights and Indigenous People: On the Relevance of International Law for Indigenous Liberation, *German Yearbook of International Law/Jahrbuch für Internationales Recht*, Berlin, Duncker & Humblot, vol. 35: 105-56.
- HOWE (K. R.), 1977. — *Race Relations, Australia and New Zealand: A Comparative Survey 1770's-1970's*, Wellington/Sydney, Methuen.
- JONES (Pei te H.), 1968. — "Maori Kings", in SCHWIMMER (ed.), 1968: 132-73.
- KAWHARU (I. H.), 1977. — *Maori Land Tenure; Studies of a Changing Institution*, Oxford, Oxford University Press.

²⁸ Research into the socio-economic position of the Maori has consistently revealed that they are locked into a vicious circle of underdevelopment: low educational achievement, lower skilled jobs, high unemployment rates, low income, deprived status, low self-esteem, poor health and high crime rates (Dept. of MAORI AFFAIRS 1989).

- KAWHARU (I. H.), 1991. — "Sovereignty vs. Rangatiratanga: The Treaty of Waitangi 1840 and the New Zealand Maori Council's Kaupapa 1983", in PAWLEY (ed.), 1991: 573-81.
- KAWHARU (I. H.) (ed.), 1989. — *Waitangi: Maaori and Paakehaa Perspectives of the Treaty of Waitangi*, Auckland, Oxford University Press.
- KEESING (R. M.), forthcoming. — "Racial and Ethnic Categories in Colonial and Postcolonial States: Sociological and Linguistic Perspectives on Ideology", in O'CALLAGHAN (ed.), forthcoming.
- KELSEY (J.), 1990. — *A Question of Honour? Labour and the Treaty 1984-1989*, Wellington, Allen & Unwin.
- LEVINE, (H. B.), 1987. — The Cultural Politics of Maori Fishing; An Anthropological Perspective on the First Three Significant Waitangi Tribunal Hearings, *The Journal of the Polynesian Society*, 96(4): 421-43.
- KING (M.), 1977. — *Te Puea; A Biography*, Auckland, Hodder and Stoughton.
- MADDOCK (K.) (ed.), 1991. — *Identity, Land and Liberty: Studies in the Fourth World*, Nijmegen/Sydney: Centre for Pacific Studies, Sociaal Antropologische Cahiers XXIV.
- MAORI AFFAIRS (Dept. of), 1989. — *Te Hurihanga o Te Ao Maori; A Statistical Profile of Change in Maori Society*, Wellington, Department of Maori Affairs.
- MATSON (J. N.), 1991. — The Language, the Law and the Treaty of Waitangi, *The Journal of the Polynesian Society*, 100(4): 343-363.
- McHUGH (P.), 1989. — "Constitutional Theory and Maaori Claims", in KAWHARU (ed.), 1989: 25-63.
- MILLER (J.), 1958. — *Early Victorian New Zealand; A Study of Racial Tension and Social Attitudes 1839-1852*, London, Oxford University Press.
- NEW ZEALAND HERALD, October 1982-July 1983/September 1987-December 1990.
- OLIVER (W. H.) and WILLIAMS (B. R.), 1981. — *The Oxford History of New Zealand*, Wellington, Oxford University Press.
- ORANGE (C.), 1987. — *The Treaty of Waitangi*, Wellington, Allen & Unwin/Port Nicholson.
- O'CALLAGHAN (M.) (ed.). — *Studies on the Adequacy of Theories, Paradigms and Assumptions in the Social and Human Sciences*, Paris, Unesco, forthcoming.
- OWENS (J. M. R.), 1981. — "New Zealand Before Annexation", in OLIVER and WILLIAMS (eds.): 28-53.
- PARLIAMENT (Great Britain), 1968-70. — *British Parliamentary Papers; Colonies: New Zealand*, vol. 1-15, 1837-1869, Shannon, Irish University Press.
- PAWLEY (A.) (ed.), 1991. — *Man and a Half; Essays in Pacific Anthropology and Ethnobiology in Honour of Ralph Bulmer*, Auckland: The Polynesian Society, Memoir no. 48.
- ROYAL COMMISSION ON SOCIAL POLICY, 1988. — "The Treaty of Waitangi; Directions for Social Policy", in *The April Report*; vol. II, *Future Directions*, Wellington, Government Printer: 25-152.
- SCHWIMMER (E.) (ed.), 1968. — *The Maori People in the Nineteen-Sixties*, Auckland, Blackwood & Janet Paul.
- SINCLAIR (K.), 1950. — *Maori Land League; Examination into the Source of a New Zealand Myth*, Auckland, Auckland University College Bulletin no. 37.
- SINCLAIR (K.), 1952. — Maori Nationalism and the European Economy, 1850-60, *Historical Studies Australia and New Zealand*, 5(18): 119-34.

- SINCLAIR (K.). 1961 — *The Origins of the Maori Wars* (1957), Auckland/Oxford, Auckland/Oxford University Press.
- SMITH (B.), 1989. — *European Vision and the South Pacific* (1961), Oxford/Melbourne, Oxford University Press.
- SMITH (N.), 1960. — *Maori Land Law*, Wellington, Reed.
- SORRENSEN (M. P. K.). 1956. — Land Purchase Methods and their Effect on Maori Population, 1865-1901, *The Journal of the Polynesian Society*, 65(3): 183-99.
- SORRENSEN (M. P. K.), 1975. — How To Civilize Savages; Some 'Answers' From Nineteenth-Century New Zealand, *The New Zealand Journal of History*, 9(2): 97-110.
- SORRENSEN (M. P. K.), 1981. — "Maori and Pakeha", in OLIVER and WILLIAMS (eds.), 1981: 168-93.
- SORRENSEN (M. P. K.), 1987. — Towards a Radical Reinterpretation of New Zealand History: the Role of the Waitangi Tribunal, *The New Zealand Journal of History*, 21(1): 173-88.
- SORRENSEN (M. P. K.), 1989. — "Towards a Radical Reinterpretation of New Zealand History: the Role of the Waitangi Tribunal", in KAWHARU (ed.), 1989: 158-78.
- STOKES (E.), 1972. — The Waikato Military Settlements, *New Zealand Heritage*, 2(30): 824-31.
- TEMM (P.), 1990. — *The Waitangi Tribunal; The Conscience of the Nation*, Auckland, Random Century.
- TE MARU (J. E.), 1984. — *Te Hīkoi ki Waitangi; A Discussion Paper*, Hamilton, Centre for Māori Studies and Research, Occasional Paper no. 23.
- VAN MEIL (T.), 1990. — *Political Paradoxes and Timeless Traditions; Ideology and Development Among the Tainui Maori, New Zealand*, Canberra, Australian National University, Dept. of Prehistory and Anthropology, PhD Thesis.
- VAN MEIL (T.), 1991. — "Indigenous People in a Fourth World Perspective; Some Theoretical Reflections Illustrated with Examples from the New Zealand Maori", in MADDOCK (ed.), 1991: 19-48.
- WAITANGI TRIBUNAL, 1985. — *Finding of the Waitangi Tribunal on the Manukau Claim* (Wai-8), Wellington, Government Printer.
- WAITANGI TRIBUNAL, 1987. — *Report of the Waitangi Tribunal on the Orakei Claim* (Wai-9), Wellington, Waitangi Tribunal.
- WAITANGI TRIBUNAL, 1988. — *Muriwhenua Fishing Report* (Wai-22), Wellington, Waitangi Tribunal.
- WALKER (R.), 1990. — *Ka Whawhai Tonu Matou; Struggle Without End*, Auckland: Penguin.
- WALKER (R.), 1991. — "The Genesis and Transformation of the Waitangi Tribunal", in PAWLEY (ed.), 1991: 615-24.
- WARD (A.), 1973. — *A Show of Justice; Racial 'Amalgamation' in Nineteenth Century New Zealand*, Auckland University Press/Oxford University Press.
- WARD (A.), 1991. — The Treaty of Waitangi in New Zealand Law and Politics. *Journal de la société des océanistes*, no. 92/93: 89-96.

Le paradoxe identitaire des Jawi de Thaïlande ou l'ethnonyme d'une transition

Pierre LE ROUX*

À l'extrémité orientale de la Thaïlande péninsulaire se trouvent quatre provinces dont les habitants, environ deux millions d'individus soit près de 4 % de la population thaïlandaise, de confession musulmane et surtout d'origine malaise, représentent les quatre cinquièmes des musulmans de Thaïlande¹. Ils se nomment eux-mêmes les Jawi. Ces provinces sont celles de Patani², Yala, Narathiwat et Satun. Les trois premières constituaient naguère le fameux sultanat de Patani qui fut l'une des plus importantes places portuaires d'Asie du Sud-Est aux XVI^e et XVII^e siècles. Comme le signalent David WELCH et Judith McNEILL (1989 : 28), les documents thaïs ou européens les plus anciens font référence à ce sultanat malais et musulman en le nommant « Patani » alors que les chroniques chinoises usent d'autres vocables (*Lang-hsi-chia*, *Lang-ya-ssi-chia*, *Lang-chia-shu* ou *Lang-ya-hsiu*) qui sont les équivalents du nom malais Langkasuka et donnent à croire que la région de Patani aurait pris la suite du royaume portant ce nom. Toujours est-il que des fouilles archéologiques ont été entreprises dans la région de Patani et ont fait apparaître ce qu'il est coutume d'appeler le « Complexe de Yarang », un groupe de trois sites fouillés et environ trente autres tumulus couvrant une

* Ethnologue, doctorant à l'ÉHÉSS, membre de l'IRSEA-CNRS, université de Provence, 389, av. du club hippique, 13084 Aix-en-Provence. Enquête depuis 1988 dans le sud de la Thaïlande. Tous mes remerciements vont à Philippe Le Failler pour l'établissement de la carte et du graphique.

¹ De fait, cette population constitue la deuxième minorité nationale après la minorité chinoise.

² L'orthographe de Patani constitue à elle seule un choix politique : le nom est d'origine malaise et s'écrit donc avec un seul « t ». Mais en thaïlandais une consonne suivie et précédée de voyelles est doublée. Écrire Pattani au lieu de Patani revient en fait à se placer pour ou contre l'hégémonie siamoise. J'ai choisi de conserver la graphie initiale, avec un seul [t], pour des raisons de commodité.

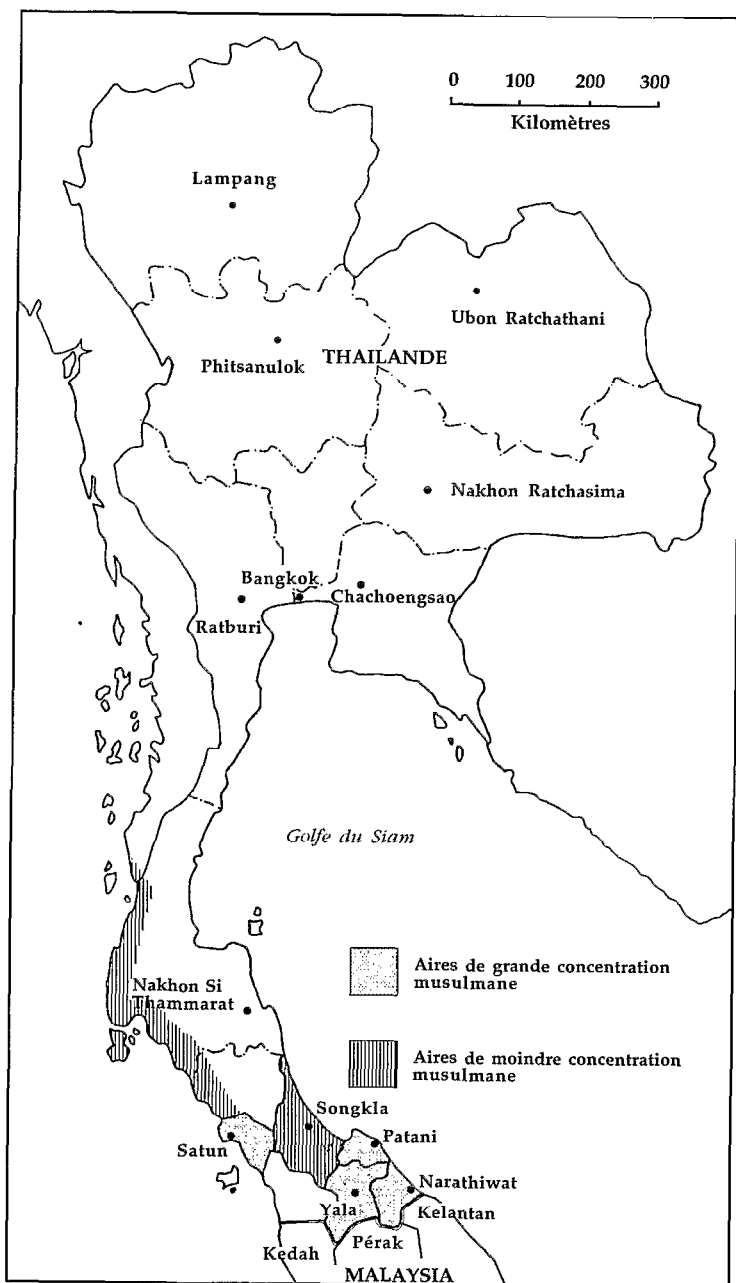


Fig. 1 — Les Jawi dans la péninsule malaise.

superficie de 12 kilomètres carrés à une quinzaine de kilomètres de l'actuelle ville de Patani.

DE L'AUTONOMIE À LA SUJÉTION

Le sultanat de Patani fut longtemps un lieu de passage et de commerce privilégié pour les Hollandais, les Anglais, les Français et les Portugais.

Les Thaïs se heurtèrent aux sultanats malais dans leur poussée vers le Sud. Patani fut annexé par le roi Rama 1^{er} au terme d'une campagne victorieuse, en 1785, en même temps que le sultanat de Kedah « et ses dépendances » et les sultanats de Kelantan et de Trengganu. Les Siamois entendaient cette annexion comme une régularisation : ils considéraient le sultanat de Patani comme leur vassal depuis les premières conquêtes siamoises dans la péninsule dans la seconde moitié du XIII^e siècle. En réalité, après ces annexions, les Malais conservèrent une indépendance presque totale. Mais à partir de 1791, Trengganu et Patani furent confiés au royaume de Songkla et Kelantan et Kedah au royaume de Nakhon Si Thammarat, ce qui donna lieu à des révoltes immédiates à Patani. Un gouverneur malais et quelques administrateurs siamois furent installés à la place du sultan mais, Songkla se révélant incapable d'exercer une autorité réelle, ce gouverneur se révolta lui aussi contre le Siam en 1808. Bangkok décida alors de morceler Patani en sept provinces : Sai Buri (Teluban), Patani, Nonchik, Yala, Yaring (Yamu), Rangae (Tanjung Mas) et Rahman. Mais cette décision ne fut pas suffisante pour rétablir le calme. Les rébellions continuèrent, tout comme dans les sultanats voisins. La rébellion du sultan de Kedah encouragea les « sept provinces » dans leur résistance au Siam, à l'exception de Yaring, gouvernée par un Siamois. En 1838, seules quatre provinces participèrent à une nouvelle révolte, celles de Yaring, Patani et Sai Buri restant fidèles à Bangkok. Kedah aussi fut divisé en quatre provinces, et le sultan fut déposé et remplacé par des gouverneurs siamois. De ce fait, ces possessions siamoises dans la péninsule étaient désormais beaucoup plus dépendantes de Bangkok que les sultanats de Kelantan et de Trengganu. Mais Bangkok fut obligé de redonner la direction aux élites indigènes et remplaça le sultan de Kedah sur son trône en 1842 alors que la situation demeura inchangée à Patani dont les princes se montraient soumis.

Le règne de Chulalongkorn (Rama V) vint bouleverser le *statu quo*. Ce souverain siamois, épris de modernisme, annonça un régime d'administration directe, créa une nouvelle division territoriale, le *monthon*, et les troubles reprirent à Patani. Le sultan de Patani,

Abdul Kadir, fut emprisonné deux ans puis relâché à condition de se retirer du jeu politique. Kelantan et Trengganu dépendirent désormais de la province de Phuket alors que Patani et Kedah relevaient de Nakhon Si Thammarat. Le Siam s'inquiétait alors de la loyauté de ses possessions à cause des avancées des conquêtes françaises et anglaises. L'influence anglaise dans les États malais y apportait une nette amélioration des conditions de vie par rapport aux sultanats sous obédience siamoise, provoquant une émigration importante de ces derniers vers les possessions anglaises.

La création du *monthon Patani* fut décidée en 1906 et un Haut-commissaire fut nommé à la place du sultan. Les sept provinces furent regroupées en quatre nouvelles : celles de Yala (Yala et Rahman), Patani (Patani, Yaring et Nongchik), Sai Buri, Narathiwat (ex-Rangae).

La progression des Anglais en Malaisie marqua aussi l'arrêt des Siamois. Le 10 mars 1909, le *Traité anglo-siamois* (SUWANNATHAT-PIAN, 1988) attribua au Royaume-Uni les sultanats de Kedah, Kelantan, Trengganu, Perlis et l'île de Langkawi. En échange, les Britanniques reconnaissaient l'autorité siamoise sur les régions situées plus au nord, incluant Satun (et donc Patani bien que le sultanat ne soit pas nommément mentionné dans le traité). C'est cette date qui constitue dans les faits l'événement qui va donner naissance, sinon à une identité, tout au moins à l'émergence d'un phénomène identitaire.

Le système des *monthon* fut aboli en 1932 en même temps que la monarchie absolue se transformait en une monarchie parlementaire. Les quatre provinces de Patani, Yala, Narathiwat et Satun faisaient désormais partie des soixante-douze provinces thaïlandaises.

Patani fut ainsi le premier sultanat malais à être incorporé dans la nation thaïlandaise, et, avec Satun ultérieurement, le seul à perdre son statut d'État. Le gouvernement siamois accéléra aussitôt le remplacement des élites malaises par des fonctionnaires siamois, usant d'une « règle d'administration directe ». Des mouvements autonomistes et indépendantistes émergèrent, d'autant plus que de nombreuses mesures gouvernementales heurtaient les convictions religieuses des habitants du sultanat et rejetaient, voire interdisaient, leur spécificité culturelle, notamment linguistique et vestimentaire.

Le premier mouvement, vite réprimé, fut celui d'Abdul Kadir, ex-sultan de Patani installé depuis 1915 à Kelantan qui mourut en 1933. En janvier 1948, le dirigeant du *Patani' People's Movement*, Haji Sulong, leader charismatique des indépendantistes et président du Conseil islamique, fut arrêté pour haute trahison. Ce fut le signal de

la révolte pour de nombreux Malais de Patani et le renouveau d'une guérilla sanglante. Le 5 mars 1948 était créé le *Gampar* (*Gabungan Melayu Patani Raya*) soutenu par le *Malay Nationalist Party* de Kelantan. En 1960, dans la foulée de l'indépendance malaise et à l'exemple indonésien, apparut le *BRN* (*Barisan Revolusi Nasional*) qui récupéra les débris du *Gampar* exsangue et qui affichait un programme résolument pan-malaisien. Son objectif était de libérer Patani de l'emprise siamoise pour l'intégrer à la nouvelle fédération malaise. Les Thaïlandais atomisèrent le *BRN* par une vive répression, le confinant dans une action terroriste d'importance politique négligeable. Fondé en 1971 à Kelantan, le *Barisan Nasional Pembebasan Patani* (*BNPP*) affichait une politique plus islamiste et visait à susciter un climat de terreur parmi la population chinoise et les fonctionnaires thaïlandais. Ses membres combattants étaient entraînés à l'étranger. En 1967, le *Patani United Liberation Organization* (*Pulo*) fut fondé en Inde. Un bureau ouvert à La Mecque en 1968 recrutait ses membres, notamment parmi les nombreux pèlerins provenant de Patani. Ce mouvement, s'il s'appuie franchement sur la religion, n'en demeure pas moins inféodé aux descendants des sultans de Patani. Sa branche armée, le *Pula*, s'affirma extrémiste dans ses actions militaires. Enfin, en 1987, apparut en Malaisie le *PKRRP* ou « Commando révolutionnaire populaire de Patani », dont le bras armé comprendrait 200 étudiants entraînés en Libye et ayant combattu en Afghanistan.

Ces mouvements, plus ou moins moribonds à présent, possédaient chacun leur fief au sein de la région. Ils se radicalisèrent et se marginalisèrent, voyant fondre leurs effectifs à cause d'une alliance militaire entre Malaisie et Thaïlande qui tolérait un droit de poursuite réciproque à l'intérieur des territoires nationaux et grâce à une intelligente politique de pardon des autorités thaïlandaises, qui accordait l'amnistie et offrait des terres à tout rebelle repent. Le recul de la guérilla s'explique aussi par l'impossibilité pour ces groupuscules de former une entente durable et par la mauvaise image des sultans de Patani, des aristocrates ou de leurs hommes de main qui imposaient à la population leur tyrannie — le mot n'est pas trop fort. Les groupuscules séparatistes, spécialement le *Pulo*, ont ainsi commis de nombreuses exactions contre la population, perdant son soutien. En outre, les mouvements malais se battaient aussi contre les troupes du *Malayan Communist Party* soutenu, sinon uniquement constitué, par la minorité chinoise. Le *Pulo*, naguère très actif, a pour ainsi dire disparu de l'horizon politique. Il se réduit aujourd'hui à un amalgame opportuniste ayant plus à voir avec le grand banditisme.

MYTHES ET RÉALITÉ : UN PAYS À PART

Différents récits mythiques coexistent qui expliquent l'origine du nom du sultanat. Le plus répandu est celui-ci :

« Un cerf-nain apparut dans la forêt et entreprit une randonnée ponctuée d'actions remarquables : l'animal était magique. Il disparut sur une plage de sable très blanc. Le rajah ameuté demanda aux villageois apeurés où se trouvait l'animal. Ils répondirent qu'il avait disparu sur "cette plage-ci" [*pata ni*]. Le roi nomma ainsi sa ville. »

Cette version provient d'un village côtier du district de Yaring. Dans les villages des terres hautes, à Sai Buri, l'animal n'est plus un cerf-nain mais un « éléphant blanc aux défenses noires » et, à l'opposé, il apparaît sur la plage et disparaît dans la forêt. Le roi nomme sa ville de la même manière. Ce mythe a encore une valeur prophétique aujourd'hui, proche d'un mouvement messianique, puisqu'il est dit que lorsque resurgira « l'éléphant blanc aux défenses noires », ce sera la « guerre sainte ». Le retour de cet éléphant annoncera la suprématie des Jawi sur Terre pendant quarante ans — retour à l'âge d'or du sultanat — avant une nouvelle disparition suivie de l'apparition d'un naga, siamois cette fois, qui donnera le pouvoir aux Thaïs, une fois encore, pendant quarante ans. Puis le naga cédera à son tour la place au Mahdi, le dernier prophète, pour un ultime cycle de quarante ans annonciateur du chaos de l'apocalypse, la fin du monde³.

Dans ces légendes, les Siamois jouent un rôle non négligeable : l'éléphant blanc est d'ailleurs l'un des symboles de la royauté siamoise. Les emprunts linguistiques et culturels réciproques sont nombreux. Beaucoup de mots thaïs se retrouvent en jawi, ne serait-ce que pour désigner les entités administratives et les unités de mesure. La langue parlée dans cette région est apparentée au malais de l'État de Kelantan mais avec des particularités phonologiques propres (OMAR, 1975). Encore très vivace, elle est utilisée quotidiennement par la quasi-totalité de la population qui, si elle possède des rudiments de thaï, ne comprend guère cette langue. La majorité des Thaïs bouddhistes du Sud ignore la langue parlée par les habitants d'origine.

L'entrée dans l'islam concrétisée par la circoncision des jeunes adolescents était précédée d'un bain rituel pratiqué par le bonze à la pagode bouddhique. Cette pratique est abandonnée depuis une dizaine d'années, les docteurs de la loi, qui professent le Coran, s'employant

³ L'influence de l'islam sur ce mythe certainement d'origine hindoue est nette.

avec vigueur à s'aligner sur la norme du monde arabe. Les nouveau-nés sont encore présentés devant le bonze qui confectionne des talismans. Comme le mentionne Louis GOLOMB (1986 : 52) :

« Only in very stubborn cases of spirit aggression, for example, are Pattani-Malay possession victims brought to Thai-Buddhist monks for exorcisms. »

Les habitants de la région sont certes des Malais, mais au contact du monde indianisé et bouddhiste dont ils portent les marques visibles. À ce titre, une première spécificité apparaît. La région de Patani est liée à celle de Kelantan, avec laquelle elle a une frontière commune, par des vicissitudes politiques et historiques, mais aussi par la langue, la fabrication et l'usage de bateaux à proue et poupe bifides peints de couleurs vives, les *kolek* (COATALEN, 1982), également par l'élevage de tourterelles de concours et la fabrication du *budu*, saumure de poisson à valeur de référent identitaire chez les Jawi (LE ROUX, 1991 et 1993). Mais si Kelantan est aujourd'hui un État important de la fédération malaise, bien souvent dans l'histoire des deux sultanats, Patani était le suzerain. Ses habitants sont légitimement fiers de leur origine et se sentent différenciables sinon différents.

ÊTRE MALAIS EN THAÏLANDE

Après les avoir longtemps négligées, la Thaïlande investit avec prodigalité depuis quelques années des capitaux dans ses provinces malaises et encourage de nombreux programmes d'aide au développement, comme la replantation hévéicole. Il faut parler depuis trois ans de « décollage économique » même si cette politique est souvent mal conduite sur le terrain, engendrant des réactions violentes, et si l'infrastructure lourde ne suit pas. Mais la dynamique est lancée et la région de Patani est sans aucun doute vouée à rester thaïlandaise.

La difficulté d'être un Malais musulman au sein d'un royaume bouddhique va toutefois de pair avec des avantages matériels ou moraux par rapport à la fédération voisine des États malais, ne serait-ce que par la possibilité de réclamer des compensations du fait de sa différence ou de justifier, au quotidien, une façon de vivre un peu plus dissipée ou moins hypocrite que dans la puritaine Malaysia⁴.

⁴ Les villes frontalières constituent autant de lieux spécialement aménagés par les Thaïlandais (Sino-Thaïs) à l'intention des habitants de Malaysia qui pratiquent un tourisme du sexe sur une grande échelle, et les Jawi, frugaux, sortiraient vainqueurs d'une éventuelle comparaison.

Bref, la population malaise de Patani vit une acculturation, processus inéluctable d'une politique d'assimilation nationale, mais on ne peut plus parler d'une lutte pour l'indépendance, à moins d'un sursaut bien improbable.

Les habitants de Patani, coupés d'un destin commun avec les autres sultanats de la péninsule, se sont recentrés autour des valeurs culturelles malaises qui se sont en quelque sorte figées, alors que partout ailleurs elles se transformaient. La région de Patani aujourd'hui est, à bien des égards, un conservatoire du Monde malais péninsulaire. La récolte du riz est toujours faite au couteau à moissonner. Les invocations à l'âme du riz sont récitées avant la moisson. Les guérisseurs sont encore très actifs et les croyances traditionnelles restent vivaces. Ce n'est que depuis peu que l'islam rigoriste et dogmatique s'engouffre dans cette société qui abandonne peu à peu, et sans doute définitivement, son rôle improvisé ou contraint de gardien culturel. Les habitants de Patani, autrefois des Malais (au sens politique), sont désormais des habitants de Thaïlande puisque les sultanats se sont fédérés sans eux, pas encore des Thaïlandais car malais (au sens culturel), musulmans et austronésiens (leur langue relève du groupe malayo-polynésien tandis que le siamois appartient au groupe thaï-kadai). Ils appartiennent à l'un et l'autre monde sans se confondre dans aucun.

L'APPROPRIATION D'UN ETHNONYME COMME RÉFÉRENT IDENTITAIRE

C'est vis-à-vis des Malaysiens que l'apparition d'un ethnonyme apparaît nécessaire. Quelque chose comme un succédané de nationalité : « *kito jadi orè jawi, orè islè⁵* » [Nous sommes les Jawi (Malais de Thaïlande), des musulmans].

L'identité des Jawi est sans aucun doute plus culturelle qu'ethnique et se situe à l'articulation de plusieurs grands ensembles. Cette société périphérique n'existe qu'à travers un incident de l'Histoire mais ne constitue pas pour autant une ethnie. Les Jawi ne peuvent prétendre se différencier des autres Malais comme les Iban de Bornéo se différencient des Javanais ou les Jōrai du Viêt-nam des anciens Chams. En ce sens, leur ethnonyme réussit à exprimer l'espace social⁶ composite et complexe qui est le leur mais ne fait pas oublier qu'ils

⁵ En langue jawi.

⁶ Défini comme « l'espace déterminé par l'ensemble des systèmes de relations caractéristique d'un groupe donné » (CONDOMINAS, 1980).

CROQUIS DE SITUATION DES JAWI PAR RAPPORT AUX GRANDS ENSEMBLES CULTURELS DONT ILS FONT PARTIE

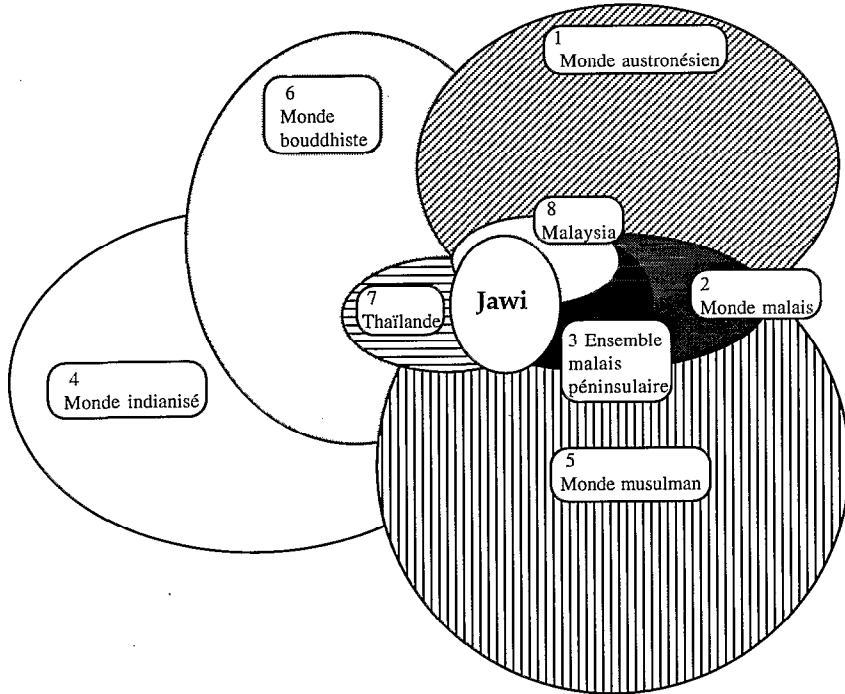


Fig. 2 — Croquis de situation des Jawi par rapport aux grands ensembles culturels dont ils font partie.

La société jawi relève simultanément de plusieurs ensembles et c'est à la réunion de ces différents ensembles qu'elle existe, et là seulement.

Ensembles culturels

1) Le monde austronésien (sociétés musulmanes comme les Bugis de Sulawesi, et sociétés non musulmanes telles que l'ôrai du Viêt-nam, Yami de Taiwan, Iban de Bornéo, Polynésiens, Mélanésiens, Malgaches).

2) Le monde malais au sens large ou les Austronésiens musulmans d'Asie du Sud-Est : Indonésie (Java, Sumatra, etc.), Malaisie (sultanats), Philippines (Moros de Mindanao), etc. ; présence d'éléments récurrents (langue, kriss, sarong, silat, etc.).

3) L'ensemble malais au sens strict (péninsule) : utilisation de la langue malaise et islam.

4) Le monde indianisé (appartenance à la Thaïlande dont l'écriture est empruntée au sanscrit, croyances et légendes d'origine indienne, emprunts linguistiques, survivances).

Ensembles religieux

5) Le monde musulman (pèlerinages à La Mecque, influence du Proche-Orient dans le quotidien).

6) Le monde bouddhiste (interférences du bouddhisme populaire dans les rituels, présence de nombreux wat ou pagodes dans les villages malais, religion d'État en Thaïlande, etc.).

Ensembles politiques

7) La Thaïlande (inclus dans le royaume, les Jawi ont un passeport thaïlandais).

8) La Malaysia et notamment les États de Kelantan et de Kedah (affinité, frontière commune à grande perméabilité).

relèvent d'une société rurale qui, minoritaire en Thaïlande, est majoritaire dans d'autres pays. Définir les Jawi comme simple partie intégrante de l'espace social large thaï serait nier une importante partie de leur identité. L'*espace social* d'un Jawi est un espace géographiquement complexe, à l'opposé d'un espace uni comme une province, syncrétique, à la réunion des ensembles malais et siamois, et subissant des interférences extérieures : commerçants chinois, transnationalisme de l'islam. Cet espace social est également imbriqué dans un système de réseaux sociaux tissant l'ensemble formé par les provinces de Patani, Yala et Narathiwat en un bloc homogène sur le plan social, mais débordant cette région (LE ROUX et IVANOFF, 1991 b : 71).

Le terme « Jawi » désigne usuellement, pour les Arabes de La Mecque, les musulmans d'Asie du Sud-Est (LOMBARD, 1989). Il est presque le synonyme de « Malais musulman » et peut être utilisé pour désigner tant les habitants d'Indonésie que ceux de Malaysia. Le mot « jawi » désigne aussi l'une des formes d'écriture de la langue malaise. Celle-ci peut en effet être transcrite de deux manières : en caractères romanisés (*bahasa rumi*), la plus récente, ou en caractères arabisés (*bahasa jawi*), la plus ancienne. On peut s'interroger sur l'origine du mot « jawi », terme général propre à désigner l'ouest de l'Insulinde (Java, Sumatra, Malaisie) bien proche, phonétiquement, de « Jawa » qui est le nom indigène d'une des principales îles indonésiennes. La transcription arabisée de la langue malaise a pu naître au départ sur l'île de Java mais les habitants de Patani proposent une autre explication : il y aurait eu jadis deux « Java », un *jawo besaa* (Grand Java) et un *jawo kechi* (Petit Java). *Jawo besaa* était, d'après eux, le nom donné autrefois à la péninsule malaise et *jawo kechi* désignait l'île actuelle de Java. Le premier nom oublié avec le temps, il ne resterait plus aujourd'hui que le deuxième dont le qualificatif n'aurait plus d'utilité. Cela explique et justifie à leur yeux leur appropriation du terme « jawi » : « Nous sommes les *Jawi*, les habitants de *Jawo* (*besaa*), et c'est nous qui avons donné ce nom à l'écriture de notre langue. » Il est établi que la région de Patani a été l'un des premiers foyers de diffusion de l'islam, voire le premier au même titre que la région de Malacca.

Les habitants des provinces thaïlandaises de Patani, Yala et Narathiwat se sont approprié le terme « jawi » en faisant d'un nom commun un nom propre : « ceux de Thaïlande ». Ils savent que ce terme désigne, ailleurs, les musulmans d'Asie du Sud-Est ainsi que le système d'écriture, et donc que son champ sémantique dépasse largement les limites de leur espace social référentiel. Cependant, ce mot désigne aussi pour eux leur dialecte et, en fait, il résume leur identité

ethnique⁷. Toutefois, c'est un ethnonyme « inconscient », comme un tic dans l'énoncé auquel le locuteur ne porte pas attention mais qui est l'une de ses marques personnelles. En outre, cette réalité n'est pas acceptée de l'extérieur⁸, pas institutionnalisée. Un parallèle est peut-être à établir avec les Moros des Philippines, amalgame de nombreux groupes ethniques différents (Maguindanaon, Maranao, etc.; CHEMAN, 1990 : 77) et qui sont connus sous une appellation, autrefois péjorative, imposée par les conquérants espagnols. Le nom de « Moros » est resté à ces populations qui utilisent d'ailleurs le terme dans l'énoncé de leurs mouvements politiques qui revendiquent l'indépendance. S'il s'agit d'un phénomène comparable, les Jawi, à l'inverse des Moros, portent un nom qui n'est officialisé ni par la longue durée (l'annexion du sultanat est récente), et donc par l'usage, ni par la colonisation européenne (à laquelle Patani a échappé), ni par les Thaïs (qui préfèrent l'appellation *Thai-Islam*), ni par les musulmans et les élites malaises (pas même les tenants jawi de l'indépendance, car ce serait reconnaître une césure avec le monde politique malais). C'est donc bien une situation politique internationale opposée à une réalité pragmatique sans malice.

Autrefois, l'ensemble des Malais de Malaysia se reconnaissaient comme des *jawi* (au sens de « musulmans »). Aujourd'hui, ce terme leur apparaît comme archaïque. Ceci va de pair avec l'adoption du malais romanisé au détriment de l'écriture *jawi*⁹. Les habitants de Kelantan se perçoivent d'abord comme Malais (*orang Melayu*) ou comme musulmans (*orang Islam*) et surtout comme Malaysiens (*orang Malaysia*). Questionnés à propos des habitants de Patani, ils répondent *Thai Islam* qui est l'appellation semi-officielle en Thaïlande¹⁰. Les gens de Patani continuent de voyager en Arabie en tant que *Jawi* (musulmans d'Asie du Sud-Est) quand les autres Malais se présentent désormais comme Malaysiens ou Indonésiens : les indépendances leur ont assuré une nationalité valide à l'exportation. Ce n'est pas le cas

⁷ Cf. LE ROUX et IVANOFF (1991 a). Par ailleurs, les Jawi utilisent généralement des classificateurs quand le contexte ne suffit pas à différencier les sens du terme. Ainsi, ils parlent de *sura' jawi* pour l'écriture, de *bahaso jawi* pour la langue et de *orè jawi* pour les personnes.

⁸ Les Malaysiens, de même que les tenants de l'indépendance, membres du *PULO* ou autres groupuscules, réfutent l'emploi d'un terme autre que *Melayu* alors que les Thaïs qui veulent une intégration à tout prix encouragent l'usage exclusif de l'expression *Thai-Islam* ou *Thai-Muslim*.

⁹ L'Indonésie adopta la *Bahasa Indonesia* (écrit en romanisé) à Bandung le 28 octobre 1928 et la Malaysia proclama la *Bahasa Malaysia* langue officielle en 1957. Ce choix d'adopter une langue nationale — politique — impliquait aussi l'abandon de l'écriture *jawi* pour le *rumi* (LLAMZON, 1975 : 8 et 10).

¹⁰ Prudents... ou soucieux de non-ingérence dans des « affaires intérieures » ?

des Jawi qui sont Thaïlandais, mais pas Thaïs. À l'origine, et d'après eux, le terme ne leur fut pas plus imposé qu'à d'autres mais ils furent bientôt les seuls à l'utiliser pour se désigner et à écrire en *jawi*. C'est pourquoi, à La Mecque, Arabes, Malaysiens ou Indonésiens résolvent l'équation : « Je suis Jawi » + origine non précisée = « il vient de Patani en Thaïlande ». Les Jawi se présentent comme *orè jawi* vis-à-vis des Indonésiens (qu'ils nomment *orè indo*) et des Malaysiens (qu'ils nomment *orè malè*) mais utilisent le terme sans formaliser la situation.

LES ETHNONYMES : DES EXONYMES ET DES ENDONYMES

Gehan WIJEYWARDENE (1990 a : 4-5) propose pour les groupes ethniques d'Asie du Sud-Est continentale une typologie générale : 1/les groupes ethniques majoritaires (Birmans, Thaïs, Hans) ; 2/ les membres des groupes majoritaires dans un ou plusieurs États, minoritaires dans d'autres ; 3/ les grands groupes ethniques n'étant nulle part majoritaires (Mon, Karen) ; 4/ les groupes ethniques autochtones (Kachin, Proto-Indochinois) ; 5/ les groupes ethniques des Hautes-Terres principalement récemment venus de Chine (Hmong, Yao). Bien qu'aucun des exemples donnés ne concerne de sociétés austronésiennes, a fortiori des Malais, ceux-ci sont à placer dans la deuxième catégorie. Majoritaires en Malaysia, ils constituent l'une des plus importantes minorités de Thaïlande. Cependant, pour des raisons politiques, ils ne sont pour ainsi dire jamais considérés comme un groupe ethnique spécifique en Thaïlande alors que les Lao de Thaïlande sont reconnus en tant que tels et désignés par un nom particulier, *Isan*. Il faut, dès à présent, faire deux remarques : en premier lieu, on n'appréhende pas le sujet de la même façon selon que l'on adopte un point de vue extérieur ou intérieur, c'est-à-dire que l'on se base sur la vision gouvernementale ou sur celle des opposants officiels, en l'occurrence ici des musulmans, malais de surcroît. En second lieu, la langue dans laquelle le sujet est traité est d'importance. Les habitants de Patani utilisent les termes *malè* (de l'anglais *Malay*) pour désigner les ressortissants de Malaysia et *nayu* (du malais *Melayu*) pour désigner les personnes de culture malaise.

Les exonymes

Les Thaïs bouddhistes nomment leurs ressortissants d'origine malaise des *Thai Islam* à l'image d'autres grandes minorités du pays comme les Shan (*Thai Yai*). Mais ces dernières font partie de la même sphère culturelle que les Thaïs ou Siamois, comme le signale Gehan

WIJEYWARDENE (1990 : 66-67) dont la définition de l'ethnicité thaïe rejoint celle des Jawi, constatée de visu sur le terrain :

« *What has been taken for granted with regard to Tai/Thai—ethnicity may now be spelled out as comprising three social facts being Tai (or Thai)—, —speaking Tai (or Thai)—, and being Buddhist* ». [...] *Tai language and Tai identity may be taken together* ».

Pour les habitants du sud de la Thaïlande, tant Siamois, Chinois que Malais, le terme *Thai* signifie « Thaï-bouddhiste ». Les Jawi désignent les Chinois par l'appellation *tô' pè'* (ethnie) ou *chino* (religion), et les Thaïs par l'expression *orè siè* (« gens de Siam »). Pour un Malais, s'entendre appeler *Thai-Islam* équivaut à être traité de « musulman-bouddhiste », ce qui est pour le moins incompatible. L'expression agréée par le gouvernement thaïlandais, *Thai-Islam*, ne trouve donc aucun écho dans la population malaise. Les Thaïs musulmans, *Thai-muslims* ou *Thai-Islam*, comprennent aussi 20 % de non-Malais : Thaïs convertis, Pakistanais, Indiens, Chinois, etc. (HAEMINDRA, 1976 : 197). En réalité, il faudrait mieux réserver ce terme de « Thaïs musulmans » aux Thaïlandais convertis à l'islam (CHEMAN, 1990 : 44), du fait notamment des intermariages, ainsi qu'aux Malais assimilés depuis plusieurs générations et s'exprimant en thaï.

Les exonymes, tant *Thai-Islam* pour les Siamois que *Malay-Muslim* pour les Malaysiens, offrent aux Jawi une image incomplète ou péjorative d'eux-mêmes. Sans parler de l'inadéquation de niveau entre *Thai*, qui fait référence à un concept de nation et de culture en dimension locale, et *Islam*, de dimension mondiale, chaque terme renvoie les Jawi à l'extérieur de l'un ou l'autre espace social large et ne rend pas compte de la réalité syncrétique du monde jawi.

Dans le quotidien, les Siamois et les Chinois appellent les Malais *khon khaek* ; terme qui, à l'origine, désignait les Indiens et est encore utilisé pour désigner les étrangers, les clients. Ce terme est très mal perçu par les habitants malais de Thaïlande : à la différence du terme *taokhae* (« entrepreneur », venant du chinois), mélioratif, *khaek* est extrêmement péjoratif pour un Jawi.

Les Malais de Thaïlande posent un vrai problème d'appellation, tant pour les Siamois que pour les chercheurs étrangers. Dans la plupart des ouvrages (CHEMAN, 1990 ; SUWANNATHAT-PIAN, 1988, etc.), ils sont désignés « à l'anglaise » par le terme *Malay* avec une confusion entre culture malaise ou appartenance ethnique et nationalité ou appartenance politique. Mais plusieurs auteurs les considèrent dans une perspective historique où l'appellation est d'une certaine manière justifiée. D'autres utilisent de longues périphrases incommodes telles

que « *Malay-muslim* » (FAROUK, 1986), ou « minorité malaise musulmane du Sud de la Thaïlande » (BRUNEAU, 1987). Louis GOLOMB (1986) est l'un des rares à les appeler *Pattani-Malay* en leur reconnaissant une originalité mais fait preuve d'humour involontaire en accolant, en une seule expression, un terme (*Malay*) qui signifie l'appartenance au monde malais et qui satisfait sans doute les tenants d'un rapprochement politique avec la Malaysia et un autre qui, retenant la graphie officielle de Pattani (avec deux [t]), se réfère explicitement à la Thaïlande. Personne n'utilise le terme *Jawi* pour désigner cette population particulière alors que je n'ai pratiquement entendu que cet ethnonyme dans leur bouche, de manière spontanée, dans la plupart des couches sociales et dans des endroits fort variés et éloignés les uns des autres. Les chercheurs thaïlandais n'entendent pas ce terme mais celui de *nayu* (Malais). La raison tient à l'existence de niveaux de langue selon l'origine ethnique de l'interlocuteur ; ces chercheurs n'opposent pas *Thai* à *Jawi* mais *Thai* à *nayu* puisqu'il s'agit là de deux ethnies d'un même pays, la Thaïlande. Ayant affaire à un étranger d'outre-Asie, les habitants de Patani se nomment eux-mêmes *Jawi*, leur nom officiel (ou officieux) en dehors du pays, notamment dans leur quasi exclusif objectif de voyage, La Mecque.

Les endonymes

Les habitants de Patani se désignent eux-mêmes par diverses appellations, qui sont fonction du contexte et des interlocuteurs.

Parallèlement, les individus de cette minorité se livrent à une incroyable gymnastique intellectuelle : un Jawi, homme ou femme, âgé d'une trentaine d'années aujourd'hui, a acquis une instruction solide. Il a étudié bien sûr la langue et l'écriture thaïes, étudié l'arabe littéral ainsi que l'écriture *jawi*, appris son dialecte, il connaît les nuances dialectales des différents parlers de la région (qui sont nombreux) et le malais standard quand il n'a pas de bonnes notions d'anglais. C'est donc un polyglotte qui, passant avec célérité d'une langue à l'autre, corrige automatiquement lorsque, lisant un texte rédigé en écriture *jawi*, il prononce *orang* (homme) *orè*, traduit *khon* en thaï puis *man* ou *person* en anglais. Le plus étonnant est qu'il est capable de penser *orè* mais d'écrire *orang*, de lire *orè* en *jawi* mais de prononcer *orang* quand il sait que l'auteur est malais. Lorsqu'il rencontre un interlocuteur qui s'adresse à lui en malais standard, le Jawi répond de même, laissant à supposer que son propre dialecte n'est pas différenciable de la langue de contact et faussant ainsi bien souvent les enquêtes des linguistes officiels. Toujours à l'aise, il joue de même avec une imposante série d'ethnonymes.

En Asie du Sud-Est, la relation aîné-cadet et une panoplie complexe de pronoms personnels et de termes d'appel selon le sexe, le rang, l'âge et la fonction entretiennent presque partout cette gymnastique. Les Jawi connaissent aussi bien les systèmes des Malaysiens que des Thaïs alors que ceux-ci ne maîtrisent que le leur. L'observateur extérieur, habitué à une moindre richesse contextuelle au quotidien, a parfois quelque mal à suivre cette floraison sociale.

Lorsqu'il s'adresse à un Malais de Malaysia, surtout à un habitant d'un État proche de sa région de naissance, le Jawi se présente en tant qu'*ano' tani* (« enfant de Patani » ou originaire de Patani¹¹). Inutile de préciser qu'il est malais, le locuteur comprend la langue ; inutile de dire qu'il est musulman, ils font leur prière ensemble ou plutôt s'échangent la prière, inutile de dire qu'il vient de Thaïlande, tout Malaysien sait dans quel pays se situe Patani.

S'adressant à un Thaï sympathique, personne qui s'intéresse à la culture locale, les Jawi se présentent comme *orè nayu* (« homme d'origine et de culture malaise », « un Malais »). Dans le pays, tous deux sont titulaires d'un passeport thaïlandais mais l'un est siamois, donc explicitement bouddhiste, et l'autre malais, donc explicitement musulman.

Quand ils s'adressent à un Thaï moins sympathique, par exemple un officier de l'armée suspicieux, agressif ou borné, les Jawi ironisent ou font le « dos rond » et se nomment d'après le terme officiel : *Thai Islam*.

Autre élément important, ces différents ethnonymes s'expriment dans une langue donnée et leur choix est aussi fonction des langues parlées par le locuteur. On dit *nayu* à un Thaï qui peut comprendre le malais mais *Thai-Islam* est l'appellation en thaï, tandis qu'on ne peut pas dire *ano' tani* à un Anglo-Saxon ni à un Thaï. Enfin, utiliser le mot anglais *Malay* devant un Thaï est mal perçu car phonétiquement entendu *malè*, le terme jawi et le terme thaï local pour désigner les habitants de la Malaysia. La confusion et le quiproquo régissent le plus souvent les échanges.

Les habitants de Patani, Yala et Narathiwat sont des musulmans, à majorité sunnite. Depuis la fin des années cinquante, et avec une accélération récente, l'islamisation se poursuit, avec l'appui des pays musulmans du Proche-Orient qui financent la construction de

¹¹ Dans bien des cas lorsqu'un Jawi veut parler de la région de ces trois provinces, il dit simplement « Patani » qui représente alors le territoire de l'ancien sultanat.

TABLEAU I
Principaux exonymes et endonymes

EXONYMES

Termes malais et anglais des Malais et Malaysiens	Termes thaïs et anglais des Thaïs	Termes des étrangers (anglais)	Traduction française
en malais standard <i>orang Patani</i> <i>anak Patani</i> <i>orang Melayu di negeri Thailand</i> <i>Melayu</i>			Gens de Patani Natifs de Patani Malais de Thaïlande Malais
en anglais <i>Malay</i> <i>Malais-Muslim</i> <i>Pattani-Malay</i>	<i>Thai-Islam</i> <i>Thai-Muslim</i> <i>Khon Khaek</i>	<i>Malay</i> <i>Malay Muslim</i> <i>Thai-Islam</i> <i>Thai-Muslim</i>	Malais Malais musulmans Malais de Patani Thaïs musulmans Thaïs musulmans Étranger, client, Indien, métèque

ENDONYMES DES JAWI

Vis-à-vis des Malais	Traduction en <i>bahasa</i> <i>Malaysia</i>	Vis-à-vis d'eux-mêmes	Vis-à-vis des Thaïs	Vis-à-vis des Étrangers (Occidentaux)	Traduction française
<i>orè jawi</i>	<i>orang jawi</i>	<i>orè jawi</i>	<i>orè/khon jawi</i>	<i>orè jawi</i>	Jawi
<i>orè nayu</i>	<i>orang Melayu</i>	<i>orè nayu</i>	<i>orè/khon nayu</i>	<i>orè nayu</i>	Malais
<i>orè islè</i>	<i>orang islam</i>	<i>orè islè</i>	<i>orè islè</i>	<i>orè islè</i>	Musulmans
<i>orè tani</i>	<i>orang Patani</i>				Habitants de Patani
<i>ano' tani</i>	<i>anak Patani</i>		<i>Thai-Islam</i>		Natifs de Patani Thaïs musulmans

mosquées à la place des anciennes *surau* de bois plus apparentées aux maisons communes austronésiennes qu'aux lieux de prière de l'islam. Ces pays accordent aussi des aides financières aux enseignants de la foi et il en résulte un certain durcissement de la pratique religieuse et, depuis peu, un conflit larvé entre le groupe traditionaliste des villageois désirant vivre leur foi d'une manière proche de celle des Indonésiens et la faction réformiste des « têtes nouvelles » (*palo baru*) qui souhaitent le durcissement de la doctrine et de son application au quotidien. Cette situation trouve pour une bonne part son assise dans le développement anarchique mais spectaculaire de la région ces trois dernières années, avec son lot d'inévitables laissés-pour-compte, ainsi que dans l'exemple de la Malaysia toute proche, et notamment de l'État de Kelantan où l'islam est rigoriste.

Le résultat est, pour les Jawi, une acculturation intense dont les moteurs sont un chômage endémique, un véritable culte pour les articles d'importation présentés à la télévision, et des ravages croissants de la drogue (héroïne) et du Sida. À cette agression, la société jawi traditionnelle, mal armée pour résister mais trop armée au sens propre du fait d'une guérilla endémique, ne trouve un échappatoire que dans le durcissement religieux.

Pour un individu de cette société émergent toujours quatre grands traits qui ne se superposent pas exactement : l'appartenance au Monde malais, la confession musulmane, l'appartenance à la région de Patani et bien sûr la nationalité thaïlandaise.

L'ethnonyme « Jawi » est pragmatique car issu de l'usage et non imposé, utile car neutre. Il permet de ne pas se référer directement à l'islam tout en le mentionnant implicitement, du moins dans sa version asiatique. Il ne sous-entend aucune allégeance politique à la Malaysia ni à l'Indonésie. Il ne prétend pas à l'appropriation du monde malais tout en s'y intégrant. Il permet d'éviter l'usage d'exonymes péjoratifs et, surtout, il est accepté et forgé par les habitants de Patani. C'est pourquoi le gouvernement thaïlandais aurait tout intérêt à entériner cet ethnonyme, qui, pour la communauté scientifique, permet de désigner précisément une société dans ses dimensions géographique et culturelle.

Toléré sans être vraiment accepté, cet ethnonyme est à l'image de la société qu'il qualifie, en équilibre, et dans l'incertitude quant à son avenir. Devant lui se profilent les ombres de l'ethnocide¹², par la

¹² Entendu comme « destruction intentionnelle d'un groupe ethnique en tant que tel », dans son acception d'assimilation socioculturelle (par la dispersion, la déculturation, l'assimilation) et non dans son acception d'élimination physique ou génocide (SIMON, 1973 : 42).

dissolution au sein de l'ensemble siamois, par le durcissement des factions pro-malaises et par le fondamentalisme religieux avec, à terme, l'abandon d'une différence certaine au profit d'une cause indépendantiste incertaine. Renoncement à la « malaisianité » pour une identité religieuse supranationale ou, au contraire, maintien d'une culture locale qui tire son existence du refus de la laisser exister ? Et dans ce cas, pour combien de temps encore ?

BIBLIOGRAPHIE

- BOUGAS (W.), 1992. — Surau Aur : Patani Oldest Mosque, *Archipel, Études interdisciplinaires sur le monde insulindien*, 43 : 89-112.
- BRUNEAU (M.), 1987. — « La minorité musulmane malaise du sud de la Thaïlande. Analyse géopolitique », in KOECHLIN *et al.* (eds) : 675-687.
- CARSTENS (S. A.) (éd.), 1986. — *Cultural Identities in Northern Peninsular Malaysia*, Athens, Ohio University, Monographs in International Studies, Southeast Asia Series, number 63.
- CHEMAN (W. K.), 1990. — *Muslim Separatism : The Moros of Southern Philippines and the Malays of Southern Thailand*, Singapore, Oxford University Press, Southeast Asian Social Sciences Monographs.
- COATALEN (P.), 1982. — *The Decorated Boats of Kelantan. An Essay on Symbolism*, Penang, Penerbit Universiti Sains Malaysia for School of Social Sciences.
- CONDOMINAS (G.), 1980. — *L'Espace Social. À propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Flammarion, coll. Sciences.
- FAROUK (O.), 1986. — "The Origins and Evolution of Malay-Muslim Ethnic Nationalism in Southern Thailand", in TAUFIK et SIDDIQUE (eds) : 250-281.
- GOLOMB (L.), 1986. — "Ethnic Minorities as Magical/Medical Specialists in Malaysia and Thailand", in CARSTENS (éd.) : 47-54.
- KOECHLIN (B.), SIGAUT (F.), THOMAS (J. M. C.) et TOFFIN (G.) (eds), 1987. — *De la voûte céleste au terroir, du jardin au foyer. Mosaïque sociographique. Hommage à Lucien Bernot*, Paris, Éditions de l'ÉHÉSS.
- HAEMINDRÀ (N.), 1976. — The Problem of the Thai-Muslims in the Four Southern Provinces of Thailand (Part One). *Journal of South-East Asian Studies*, VII (2) : 197-225.
- LE ROUX (P.), 1991. — Au pays des oiseaux-rois. Les tourterelles de Patani, *Acta Geographica*, 88 (IV) : 2-16.
- LE ROUX (P.), 1993. — « La Dame de l'Eau Salée des Jawi "mangeurs de budu", in LE ROUX et IVANOFF (eds), 1993 : 321-356.
- LE ROUX (P.) et IVANOFF (J.) (eds), 1991 a. — « Le phénomène identitaire jawi ou l'appropriation d'un référent », in *Identités Sud... Regard sur trois minorités de Thaïlande*, Patani, Prince of Songkla University/Ecase : 22-38.
- LE ROUX (P.) et IVANOFF (J.) (eds), 1991 b. — Ethno-agronomie ou agro-ethnologie ? Réflexions sur une enquête dans les plantations villageoises d'hévéa de Thaïlande du Sud-Est, *Les Cahiers de la Recherche Développement*, 30, juin : 64-77.
- LE ROUX (P.) et IVANOFF (J.) (eds), 1993. — *Le Sel de la Vie en Asie du Sud-Est*, Patani, Prince of Songkla University, Grand Sud, 4.

- LLAMZON (T. A.), 1975. — The problems of Group Versus National Identity in the Development of National Languages in Southeast Asia, *Journal of the Siam Society*, 63 (2) : 4-21.
- LOMBARD (D.), 1989. — « La Pensée malaise », in *Encyclopédie philosophique universelle*, tome 1, *L'Univers philosophique*, Paris, PUF : 1605-1607.
- OMAR (Asmah Haji), 1975. — Language in Minority/Majority Group Relations : the Case of the Diversity of the Malay Dialects, *Journal of the Siam Society*, 63 (2) : 22-51.
- SIMON (P.-J.), 1973. — Propositions pour un lexique de mots-clés, *Asie du Sud-Est et Monde Insulindien*, IV (2) : 33-46.
- SUWANNATHAT-PIAN (Kobkua), 1988. — *Thai-Malay Relations. Traditional Intra-Regional Relations from the Seventeenth to the Early Twentieth Centuries*, Singapore, Oxford University Press, East Asian Historical Monographs.
- TAUFIK (A.) et SIDDIQUE (S.) (eds), 1986. — *Islam and Society in Southeast Asia, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies*, Social Issues in Southeast Asia.
- WIJEYWARDENE (G.) (éd.), 1990. — "Thailand and the Tai : Versions of Ethnic Identities", in *Ethnic Groups accross National Boundaries in Mainland Southeast Asia*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, Social Issues in Southeast Asia : 48-70.
- WELCH (D.) et MCNEILL (J.), 1989. — Archaeological Investigations of Pattani History, *Journal of Southeast Asian Studies*, March, XX (1) : 27-41.

A negotiated ethnic identity: San Rafael, a French community on the Mexican Gulf Coast (1833-1930)

David SKERRITT*

More than eighty years after the social and political upheaval that shook Mexico, the Revolution is still considered as the watershed in the process of the construction of the Nation-State. I will take this fundamental event as a space in which a particular group of inhabitants has reconsidered and re-modelled its way of projecting its presence in local and regional society. I wish to question the way in which relatively slow adaptative processes were either accelerated or interrupted by the Mexican Revolution both as a macro socio-political process, and as a local expression of power struggles between existing and emerging forces. Therefore, I must dwell upon different dimensions: on the one hand, with time — the short-term macro event, an unrepeatable series of actions, and longer-term local and communal processes —; on the other, with space — a local area located on the Mexican Gulf coast, with varying degrees of integration on a regional basis, with certain tentacles which situated its actors on a national and even an international stage —.

Although the history of this community continued, I chose to end this article around 1930, given that the more recent aspects of the process are to be the subject of further research. 1930 represents a kind of watershed, an approximate date around which the new ground rules of revolutionary Mexico were being established.

THE NINETEENTH CENTURY BACKDROP

In 1833, a relatively small group of French subjects landed on the coast of the Mexican Gulf at the port of Nautla, some 150 kilometres

* Full-time research historian, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana, Apartado Postal 369, Xalapa, 91000, Veracruz, México.

to the north of the city of Veracruz. Apparently, there was no official preamble to their arrival; nevertheless their presence responded to a nascent Mexican policy for the colonisation of its humid tropical lands. At the same time, the group's migration responded to social and political tensions on French soil, which in the eyes of some French politicians could be linked to strategic designs in the struggle for commercial power on world markets (SKERRITT, 1992 a; MEYER, 1974; WEBER, 1976; MOULIN, 1988).

The apparent mutual convenience of migrations from France to Mexico also coincided with similar fundamental processes, that is, both countries had recently thrown off the habits of the *ancien régime*, at least on a political level, and both were deeply involved in nation-making, once their republican and national character had been set out on paper.

Much has been written on the effects of the French Revolution upon Latin American independence movements; however, one point is worth underlining, which heavily flavoured the future representation of the group of immigrants on the Gulf coast. During the first half of the 19th. century, Mexican liberal circles held the French people in very high esteem. Mexican intellectuals with access to French culture constructed an heroic and revolutionary image of the French people (DUMAS, 1988). For example, Nicole GIRON (1990: 177-9) analyses the content of Ignacio M. Altamirano's nationalism which was solidly constructed upon a French inheritance. Speaking in France towards the end of the century, he said:

"Ah! What a Revolution that was! What men they were! — How prodigious and what ideas! [...] You must always love noble and beautiful France, the redeeming and thinking nation. We who learnt our ideas on liberty from the sermon of '89, we too love her!"

Nicole Giron concludes:

"C'est donc par le biais d'une francophilie politique et philosophique, assise sur l'adhésion sans réserve aux idéaux révolutionnaires de 1789 qu'Altamirano sent qu'il participe de la modernité historique."

This kind of notion of the Frenchman as a prototype for liberty and democracy was deep-rooted even during the first half of the century. In spite of diplomatic and military skurmishes between Mexico and France, that image was not substantially damaged. For example, in 1838 Mexico expelled all French citizens from Mexican soil following

the incident commonly known as the *War of the Cakes*¹. However, the group which had arrived in 1833 met with general López de Santa Anna, who was not particularly liberal in thought. He had just been seriously wounded by the French forces, in spite of which he recognised the honesty and labour of the colonists, and he granted them safe conducts permitting them to stay in the country (DEMARD, 1987: 89-116)².

Even the imperial interlude of the 1860's did not seriously damage the French image in Mexico. On the one hand, Altamirano could unload the sole responsibility for the European intervention upon Napoleon III, underlining the community of interest between Mexican liberals fighting against the Empire's troops and the true French republicans who suffered at the hands of the tyrant. On the other hand, the second half of the 19th. century saw the growth of an elitist vision of France, enthroned as the herald of wealth, prosperity and urban modernity (GIRON, 1990: 171-2): it was taken as a material and cultural model to be copied, but not to be extended as a popular and democratic concept.

THE FOUNDATION OF A COLONY

Since 1828 an *ex-fourieriste* and ex-paymaster in the French army, Stéphane Guénot, harboured the idea of forming a model agricultural colony. A visit to Mexico, where he fell sick, put him in contact with his co-national, Dr. Chabert. The latter convinced him to buy a large plot of land (in Jicaltepec), near the small port of Nautla to the north of Veracruz. By 1833 he was able to ship the first group of migrants out of Le Havre to the Gulf coast. The group was made up almost exclusively of peasants and small agricultural producers from the Bourgogne and the Franche-Comté, especially from the village of Champplitte, in the Department of the Haute-Saône (DEMARD, 1987)³.

The 80-odd migrants (and those of two subsequent expeditions) had very strong internal ties. In the first place, they came from a part of France which had a long political history of resistance to

¹ The French government claimed some 3 millions francs on behalf of its subjects living in Mexico, enforcing its demands with a naval blockade and a military landing.

² This episode is repeated not only in published works but in manuscript and oral testimonies of the inhabitants of the colony.

³ Jean MEYER (1974) underlined the peculiarity of this migration; in spite of a constant flow of Frenchmen to Mexico since the 18th. century, the Jicaltepec experience was the only group not made up of urban-dwellers.

incorporation within a national territory (LERAT *et al.*, 1981). Maybe this kind of feature would have had little or no direct effect upon isolated village-dwellers; however, it would have acted as a break upon the development of a world-vision much wider than the space laid out by day-to-day life and work. In the second place, the migrants tended to move as whole families. For example, in 1833, 39 people left Champlitte for Jicaltepec; only 3 were bachelors with no direct ties to the rest of the group. In the 1835 expedition, none were so registered (DEMARD, 1987: 282-5). Whole units of family enterprise were uprooted and transplanted: in one case, the head of family arrived with his wife and children, her parents, and even the *domestiques*.

The land purchased by Guénot was located in Jicaltepec, an ancient Totonac indian settlement, long de-populated by the Spanish colonial policy which had concentrated the tributary and labour force in and around strategic points. However, the colonists arrived to find remnants of indian practices of social and spatial organisation. At the same time, they would have to share space with Spanish *criollo* and *mestizo* landowners, even if they were relatively few in numbers given the adverse occidental image held regarding this type of low-lying, hot, humid and selvatic lands.

Guénot's project was a sorry failure, as was the case of so many others during the first half of the century (SKERRITT, 1992 a); by 1835, he had fled the colony amidst bitter recriminations and heavy debts.

In this context, the first 30-odd years of the colony's existence were marked by a simple sense of survival: many died, others returned to France or sought fresh avenues in different parts of Mexico; however, a fair proportion stayed on⁴. As one written testimony states:

Those who remained "[...] became aware that collective labour had given few results, and they decided to work on their own account, and each family formed its separate ranch [...] they turned back upon the ancient and traditional individualism of their race" (BERNOT, 1970: 13).

Guénot's collective project had failed, and the survivors withdrew into individual practices; however, a strong sense of community was imposed. From their days in the east of France, these peasants had been used to individual enterprise within a strict regulatory structure: in the case of Champlitte and its surrounding hamlets collective

⁴ In 1853, the French consul in the port of Veracruz reported that Jicaltepec had 400 French workers (Archives nationales de Paris: F12/2695, Role 2, 1 August 1853).

controls over vine and hemp culture, were exercised by the local authorities (DEMARD, 1987: 19-46).

But on Mexican soil it was very difficult to reproduce completely their native social structure. Formally, they were subject to the nascent Mexican administrative system, in the most direct sense, to the *municipio* in nearby Nautla, then to the cantonal seat in Misantla, further to the west. This formal constraint did not prevent them from forming a kind of parallel administrative structure, to the extent that the State authorities in Veracruz never really decided if Jicaltepec was an independent *municipio* or not⁵.

The most obvious area in which the surviving colonists showed their ability to construct a social space, using their point of origin as a basis, was the institution of a strong endogamous practice. Not only were marriages restricted to the confines of being a member of the colony, but during the first years, to the village of origin in France. A popular saying from Tarn-et-Garonne cited by WEBER (1976: 49) was a guiding rule (*'Prends la fille de ton voisin, que tu vois passer chaque matin'*). Much later, after mid-century, there was a noted relaxation of the saying to extend the endogamous group to include more or less any Frenchman (by birth or descent): new relations of neighbourhood were under construction.

During the first phase of the colony, up to and including the European intervention in the 1860's, there was no projection of 'Frenchness'. A clear idea of the introverted village community-based identity which was produced in those first years was illustrated when a member of the group (Joseph Prestot) wrote about the war to his relatives in Champlitte.

« La guerre nous a causé bien des désagréments tant pour notre commerce que pour notre correspondance et notre tranquillité. Mais, grâce à Dieu, aucune insulte grave ne nous a été faite de la part des Mexicains [...]. Seulement nous savons que les troupes françaises sont restées campées vers Puebla [...]. La guerre continue et on ne sait quand elle finira; c'est horrible de voir les vengeances de l'un et l'autre, le vol, le pillage, l'incendie, l'assassinat. Tout est jeu pour eux, tant d'un côté, comme de l'autre; et nous autres, nous sommes obligés de subir tout cela... » (my underlining) (cited by DEMARD, 1987: 143, 148).

⁵ I discuss the duality of administrative spaces in SKERRITT (1992 b). The existence of parallel primary schools, the presence of a French vice-consul up until 1916, and the faculty to levy taxes were signs of the construction of an autonomous structure in the community. In other cases, this duality was officially recognised: for example, the failed colonisation in the canton of Acayucan, see THOMSON (1974) and FLORESCANO (1977).

Written in 1863 and 1865, these two fragments clearly show that the notion of *US* only includes the inhabitants of the colony, who in turn, demonstrate no affinity to one or the other side in the war: both Mexicans and French are relegated to *THE* instead of *OUR*. There were no affective relations except those developed within the community itself, or with relatives and friends in the old continent.

FROM SURVIVAL TO GROWTH

From mid-century, several modifications came about within the colony: from survival, the colonists passed to a stage of growth and consolidation. In the first place, they had learnt to exploit two basic indian products: maize and vanilla. On this productive level, they were not slow to recognise the need for interaction with the isolated members of the local Totonac society, a relationship which allowed them to assure their basic reproduction — cereals —, and to forge a thriving trade in a prized luxury product — vanilla —. Such was their success that by 1856, the French consul in the port of Veracruz wrote:

« Vanille: La production de cette graine est presque le monopole de la colonie française de Jicaltepec. Nos colons s'adonnent beaucoup à la culture de cette orchidée, culture très délicate qui demande beaucoup de soin, mais donne [...] de bons résultats. »
(ANP, F12/2695, Role 1, 1 November 1859).

The possibilities for material growth determined two basic changes over the experience of the first years of survival, once Guénot had fled the colony. On the one hand, the relatively homogeneous make-up of the group began to fade away: originally they were all peasants and village-dwellers. The economic prospects which the colony presented, attracted different kinds of immigrants: the most notable were Barcelonettes, merchants *par excellence*. Therefore, a more urban-orientated group sprang up, composed of new individuals who entertained a far closer contact with the notion of modernity and of their 'Frenchness'. Even some members of the original group increased their contacts with the 'modern' world, given their growing insertion in commercial circuits: some traded their vanilla with French merchant houses in the port of Veracruz, while others chose to take their produce directly to Bordeaux or some other marketplace in France. International trade began to close the gap between peasants from a relatively isolated part of France, and their would-be nation of origin. We could easily say that during this period, an economic enclave was in formation, with the colonists as a kind of terminal point for the concentration of export products (CLAVAL, 1992: 141-2).

On the other hand, by mid-century, a series of events⁶ led to a process of territorial expansion. Between 1850 and 1874, the colonists' quest for land took the form of tenant-farming, subject to the conditions of the local *mestizo* owners or absentee proprietors. However, after 1874, many of the colonists acquired property over plots to the north of the original settlement, on the other side of the river Bobos. One account of the 1890's has it that on the south bank, the colony possessed some 3,000 hectares, mostly for cattle pastures, and 20,000 on the north side of the river, of which about a quarter was cultivated (CHAMBON, 1992: 241).

This growth did not escape the attention of the State government. As late as 1851, the governor lamented the tremendous obstacles in the way of agricultural modernisation. At that time he stated that:

"The only quick and efficient remedy for such a serious illness is colonisation. That will bring to our country the muscle and industry we lack: it will introduce advances achieved in the agriculture of other parts [...], breaking down the obstacles which have held back our march towards progress, it will allow us to attain what less well-endowed nations have achieved." (Veracruz, 1986, vol II: 565).

By 1883, it seemed that the French colony was a successful experience, both for agricultural growth, and for the very State-forming quest. Thus, the state executive declared that the colonists in Jicaltepec and San Rafael:

"[...had] attained prosperity such that they have constituted a model colony in the State, given that they are occupying both banks of the Palmar [another name for the river Bobos] up to a total of 5 or 6 leagues of land, they have 200 houses and all the tools and animals they need for any kind of agricultural and industrial enterprise (Veracruz, 1986, vol. IV: 2082-3).

As we shall see, this image established a bridge between colonists and high authority.

Furthermore, we can see that it was felt that the French were particularly endowed to push Mexico towards modernity. This was very clear in the 1883 declaration, given that the governor could have applied similar concepts to an Italian colony a little further north of San Rafael (the point of major growth after the French colonists were able to possess land as private property). In spite of the

⁶ Trade possibilities led to a quest for space capable of producing vanilla or tobacco. Also, the ownership of the original plot of land, supposedly bought by Guénot, was in doubt, and the local *cacique* tried to oust the colonists.

existence of this other colony, similarly dedicated to the culture and commercialisation of vanilla, the executive made no mention of it.

Thus the government established 'otherness' as an impulse for development, which would lead to the modification of 'native' practices, and thus form a new basis for the Mexican nation.

At the same time, we find that the colony itself began to project this self-image, which by the second half of the century could combine both the notion of democracy and fraternity — a revolutionary essence —, with that of an elitist, modern culture in a 'backward' social formation.

AN END OF CENTURY FABRICATION: A FRENCH IDENTITY

The dynamic development of the colony, particularly with the extraction of vanilla, and the centering of commerce on trading houses set up in Jicaltepec and San Rafael by the colonists, meant a process of adaptation within the social context of the locality. From the beginning, the colonists had to learn how to collect vanilla from the indians. Later, they were able to import artificial pollination techniques and disseminate them among local producers, both indian and *mestizo*. By the latter part of the 19th. century, daily intercourse for the buying and selling of vanilla, tobacco, salt, maize and a long list of other products meant an adoption of the Spanish language, particularly on the part of menfolk.

Closed endogamous barriers were also breaking down. Firstly, social differentiation led to marriages within the community, which ignored the principle of place of origin. Marital ties were also beginning to be established with *hispanos*. By 1882, we even find a marriage celebrated between a man of French descent and a woman of indian origin (first entry in the Civil Register of the *municipio* of Martínez de la Torre)⁷.

Given this process of social integration, there was a counterpart which established the specific nature of the colony and of its members. Up until the 1910 Revolution, the community maintained the principle of bilingual education: daily processes were breaking down the use of French, while in the class-room, French was underscored (BERNOT, 1970: 48). By 1873, the State had founded a publicly funded primary school in Nautla; however, M. Jean Bourillon gave classes to the

⁷ However, to date, a marriage between a member of the 'French' community and somebody classified as 'Indian' is not well looked upon.

colonists' children, with all expenses paid by the French community. Once again the idea of 'modernity' was linked to this group: while the public school gave instruction in reading and writing, the list of subjects for the French children also included arithmetic, grammar and geography (Veracruz, 1986, vol. III: 1630-91).

Of course this could be read as a kind of planned integration within local society, as a rather cautious approach to the course of daily life. However, it became clear that this was not the case. On the contrary, by 1896, the notion of a far-away culture as the basis of 'otherness' was firmly established. In that year, the leading figures in San Rafael founded the *Société française de secours mutuel*. Its constitutive document stated the following:

« Loin de la mère patrie, il est de notre devoir de nous secourir mutuellement, de sauvegarder nos intérêts et de veiller à l'éducation de notre famille. Nous ne pouvons efficacement parvenir à ces buts divers qu'en nous associant. Ayant en vue l'utilité publique que serait appelée à donner une telle association, et tout le profit moral que chaque membre en tirerait, il a été décidé dans une réunion tenue au mois de mars [...], par plusieurs colons de cette localité, sous la présidence du doyen d'âge, M. Vincent Meunier, de fonder [...] » the said Society (cited by DEMARD, 1987: 174-5).

This declaration of principles is very interesting from several points of view. It establishes that the colonists have their own interests, even though the process of economic and social integration on a local scale was by now very far advanced. Education was highlighted as the basic point around which the possibility of closing the gap with the mother country revolved. This aspect was underpinned by the first president of the association, François Bernot, and its first secretary, Jean Simonin: both were school masters and fervent advocates of French language teaching as a vehicle for the defense of 'Frenchness'. Was this a defensive attitude in the face of the growing loss of the use of French, or was it an attempt to sustain a position of social superiority in the light of contemporary Mexican elitist thinking on the question of modernity?

The mention of "moral benefits" strongly suggests that the objectives of the society were more propositive than defensive. Implicitly, it proposes that a French society would render these "moral benefits", whereas some kind of mixed association would not, or at least, one outside of a French orientation, would not. A curious symbiosis had taken place: a moral stance emanating from the French Revolution, could give rise to an exclusive creation.

This elaboration of a 'difference' had two sides to it. On the one hand, it gave substance to, and justification for the social differentiation

constructed in the locality, in which the colony constituted the hub of productive and commercial activity. On the other hand, it constituted a bridge between the colony's members and the highest echelons of the Mexican political class. A clear case of this occurred in 1902, when Dr. Alphonse Pétin wrote directly to state governor Dehesa. His problem was an insignificant incident in Nautla with Mr. Zamora, the municipal secretary. However, his missive clearly expressed the concept held by him of his 'Frenchness' as opposed to the local expressions of 'Mexicanness', which were not the same as 'national Mexicanness' which well understood the possible ways of achieving modernity:

"Mr. Governor, please excuse my taking the liberty of worrying you with such a small matter. I am sure that Zamora can produce witnesses against my claims (anything is possible in Nautla), but I too can produce witnesses, and *mine are honourable*. I can also present you with character references written by persons in the highest spheres of the Mexican Republic" (Archivo General del Estado de Veracruz, Gobernación, 1902, 27 March 1902).

As such, here we have an identity constructed with the intention of fostering a high level support for the continued development of a local society dominated by the economic growth attained by the colony's farmers and merchants. The moral rectitude of a member of the colony had to be recognised by the highest authorities; if not, they could not be modern. The incident was immediately brought to an end in favour of Pétin.

At this point it is worth going back to the question of the colony's insertion in a political, administrative and social space. Although there were doubts about the precise situation of Jicaltepec vis-à-vis the municipal seat in Nautla, by the end of the century, it had been established that no formal autonomy existed. Even though a few members of the French community tried to run for office, they achieved no local level political representation. By 1882, the colonists established to the north of the river, in San Rafael, found themselves subject to a new municipality (Martínez de la Torre), carved out of what was previously the territory belonging to Tlapacoyan. As was the case in Jicaltepec, they did not enjoy a particularly strong position in this new local government.

The process of material growth experienced in the later years of the nineteenth century gave rise to competition for productive space, markets and the scarce labour-force between colonists and newly arrived merchants, who began to consolidate around Teziutlán and Martínez de la Torre. While day-to-day work and trade required increasing degrees of sociability on a local and regional scale, the

possibility for the formal exercise of power was diminishing. Thus, the need to underline the French content of the community's identity in order to establish a dialogue with the political elite (be it in Xalapa — the state capital —, or Mexico City).

Thus, while the colony could clearly be identified as a material power in the region, the same could not be said of its political nature. This apparent vulnerability came to the fore when the Revolution exploded in 1910, as we shall see in the following section.

THE REVOLUTION

The Revolution brought about a fundamental change for the continued existence of the colony in San Rafael/Jicaltepec. By the beginning of the 1920's, foreign land-holdings were perceived as a serious obstacle both to economic development, and to political sovereignty: one contemporary study concluded that some 22 million hectares fell within the constitutional exclusion laid down in 1917⁸, and there was a call for a nation-wide programme of expropriation and indemnisation of overseas property-holders (SILVA HERZOG, 1959: 279).

The inhabitants of the San Rafael/Jicaltepec colony fell well within this restriction, given that their lands were no more than 30 kilometres from the Gulf coast, or as little as 5. Although many were second or third generation members of the local society — a kind of French *creole* —, up until 1916, there was a permanent vice-consul in the community, who formed a direct link to maintain French nationality, registering births, marriages and deaths.

So, from a very formal point of view, 'Frenchness' was being questioned. However, on a national level, it would seem that little real action was taken to enforce either the expropriation of foreign property, or the nationalisation of foreign subjects.

Nevertheless, in the case of the state of Veracruz, the matter of foreign property was particularly sensitive, given the predominance of English and North American oil companies in the region, and the power they could exercise over vast areas, and over the very possibility for economic development. Well before the 1917 Constitution, local and regional revolutionary leaders had brought anti-foreign tensions to a head, especially in the oil fields in the north of the state, which led to the North American occupation of the port of Veracruz from

⁸ The 1917 Constitution established that foreigners could not possess rural property within 100 kilometers of the frontier, or 50 of the coast.

1913 to 1914. From 1914 to 1932, there were three state governors who stood out for their anti-foreign stances: Cándido Aguilar (1914-1920), Adalberto Tejeda (1920-1924 and 1928-1932), and Heriberto Jara (1924-1927) (FALCÚN and GARCÍA, 1986; CORZO *et. al*, 1986).

As such, there is no documental evidence which backs up the idea, but *vox populi* in my study region maintains that Tejeda figuratively held a pistol to the colonists' heads: 'either you are Mexicans, or you are out!' Maybe there is a strong and simple anecdotal element in this representation. Be that as it may, the fact is that during and immediately after the Revolution, the ground rules changed. The colonists could no longer hope to use their identity as a passport to high political levels; on the contrary, given the formal legal situation, and the particular sensitivity of the foreign question in Veracruz, they could only hope for rejection rather than help. At the same time, a fundamental link with the reproduction of 'Frenchness' was severed. In 1916, the vice-consul in San Rafael was removed; although the possibilities for retaining formal French citizenship remained, the process was no longer to be so direct and almost automatic⁹.

The nationalistic ideology of the Revolution in formation was a backdrop, but not necessarily the determining factor in local processes. At the San Rafael/Jicaltepec level, the formal identities of 'national' and 'foreign' were fast dissolving since the 19th. century. More than a political and ideological aspect of the Revolution, the struggle in the area revolved around the social conflicts which had built up over social relations of power and domination. The French colony was obviously recognised as a dominant force in the material structure of local society: members of its community were dynamic elements in the local marketplace, showing a great capacity to extend their direct control over property. But also, and maybe of more importance was their ability to concentrate the production of a vast range of small agricultural producers in the region, be it of vanilla or maize.

For example, the written testimony of a 'mixed' member of the community illustrates this. A Mexican from the *sierra* region to the west moved to the area of the colony, where he married into the Graillet family in the 1890's. His marriage gave him access to commercial and financial circles maintained by the colonists in the port of Veracruz and France, and towards the *sierra* in Teziutlán. In turn, this allowed him to set up a small retail business, at the same time as being able to buy small producers' maize crops when the markets in Veracruz, Campeche or Villahermosa promised high prices (VÁZQUEZ GRAILLET, 1982). The Vázquez's either did their business

⁹ As such the vice-consuls were members of the community; the last one, Alphonse Roussel, stayed on even though he no longer bore diplomatic credentials.

on their own behalf or in society with other local merchants (for example with a Spaniard, Rafael Sainz, or with Améré Thomas, both of whom had warehouses in San Rafael), plus a broker in the port of Veracruz (*ibid.*, notebook I: 59-60; III: 1-4).

As can be seen from this kind of example, the dominant economic circles were not now the exclusive property of the French colonists, even though they still played a fundamental role. Spaniards, Mexicans, Italians, even a North American were on the list of strong merchants; however, their activity was centered upon San Rafael, that is, upon the social space which had been created almost exclusively by the colonists.

While the later 19th. century idea held by Mexican liberals that France represented 'modernity', the technical advances achieved by the colonists always came to the fore. However this covered up their adaptative strategies within certain practices and structures which had strong roots within the area: for example, that of *mestizos* which centered upon large land-holdings for extensive cattle-ranching. By the time of the Revolution, French families were married into *mestizo* groups such as the Arellano family, to the extent that, what was projected as dynamic and modern (French) was intimately linked to one of the principal 'backward' elements (traditional latifundism) identified by revolutionary thinkers as a main obstacle to social change.

Thus, the Revolution was a time in which contradictions inherent to the construction of the identity which had taken place during the process of integration and adaptation of the colony came to the fore. As such, the modernising element never disappeared: from the 19th. century experiments in new practices for vanilla production and novel ways of organising trade quotas moved on in the 20th. century into banana cultivation with new varieties and the introduction of high-yield cattle breeds adapted to tropical climates. In this sense, members of the colony were prime elements in the formation of capitalist enterprise in the area. But on the other hand, they were drawn into social relations which were seriously questioned on the ideological level, and also at the social level with the upheaval brought about by the formation of new social figures, especially that of the *ejidatario*, the beneficiary of land reform after the Revolution.

The Revolution did not take an anti-modern stance; on the contrary, many of its thinkers were trying to gather together the misplaced pieces of 19th. century liberalism (SKERRITT, 1989). However, there were changes with respect to how to achieve the goal, which could basically be reduced to the need to turn inwards upon 'native forces', be they indian or (preferably) *mestizo* (for example, MOLINA ENRÍQUEZ, 1909; OROZCO, 1911).

Therefore, the colonists were in a particularly difficult position. They were the most obvious agents for economic modernisation within their regional context, but they were foreigners. For some of the ideologues who gave body to the Revolution, especially in its agrarian aspects, the *mestizo* rancher was one of the brightest hopes for achieving the goal of modernity, while the peasant converted into *ejidatario* was simply a transitional figure. Within the 1917 Constitution, the small and middle-sized rancher or farmer seemed to be privileged. However, in the San Rafael area, *mestizo* property owners were not exactly prototypical for the foundation of a modern ranch or farm economy. And by now, certain members of the colony were firmly entrenched within the *mestizo*'s ranks. For example, two of Fernando Vázquez Graillet's brothers (Leobardo and Eduardo) married two Arellano sisters (Concepción and Elena) (VÁZQUEZ GRAILLET, 1982).

The Arellano family was particularly important within the local society during the Revolution. In the first place, they were part of the group of ranchers who lived and worked in the area, they were not absentees. Their prime economic activity was cattle-ranching, especially the fattening of calves, on a land-extensive model. They were, therefore, a counterpart of what the French colonists were supposed to represent, that is, small-scale land-owners, with modern intensive production processes. During the Revolution, the Arellano's became the focal point for the resistance to external change, especially that which accompanied the Constitutional-Carrancista movement, which coupled the notion of modernisation with the need to recognise peasants (above all) as actors on the national scene. Two brothers, Carlos and Arturo Arellano, formed armed units which operated over a fairly extensive area between the foothills of the *sierra* and the coast. They were very loosely allied to Félix Díaz, nephew of deposed dictator, Porfirio Díaz. However, they had little interest in forming any kind of political platform; their only apparent concern was the defense of their territory against outside agents who threatened to introduce new actors on the local stage (especially peasants).

A quotation from Vázquez Graillet's texts illustrates the extent to which civil war, economy and the defense of local sociability were intertwined during the revolutionary years:

"Quite soon Don Arturo [Arellano] sent word to his son Santiago, the father of my girlfriend, telling him to get some cowhands together, in order to round up his cattle and get it off his property, using only legal means [...]. An in-law of the Arellano's and I were invited to take part in the cattle-drive, [...]we rounded up more than 600 head, which we passed through San Rafael. But as there were *carrancistas* in Paso de Telaya, we passed through the arable plots, and when we shut the animals in the corral, the *carrancistas* surrounded us,

taking the cattle away. I was very annoyed because I wanted to be on good terms with Don Santiago" (VÁZQUEZ GRAILLET, 1982, II: 68)

Everyday activities were inextricably linked to revolutionary events, and in this context, the inhabitants had to establish a certain degree of clarity in their identity and loyalties. Even though there was little apparent direct participation on the part of the colonists in the armed movement, their passive attitude towards the Arellano 'rebels' was enough to label them as partisans.

What may have been 'French' during the 19th. century was now inextricably tied into an identity centred upon local land-owners: 'modern' and 'traditional' were now one and the same. 'Frenchness' had been created at a time when its participants were literally forging a land market and commercial circuits; it was associated with a process of establishing relations of social domination in the area. However, their association with, or integration within certain existing structures which did not demonstrate a similar dynamic capacity left them open to severe attacks when the Revolution brought a modifying breeze: a reformed concept of modernisation with different social actors.

'Frenchness' could no longer be sustained in its end of 19th. century terms. The machinery was put into reverse. Now the colonists were Mexicans: many sought their formal nationalisation, and the recurrence to the French civil registry ceased, not only because the vice-consul had been removed, but because they no longer pursued a direct anchorage to their European descent.

Family relations changed too. Intercourse between family members in San Rafael and those still in Europe slowed down or died out. The coincidence of two upheavals was a major contributor to this process: the Mexican Revolution and the First World War. Even before the outbreak of both wars, the vanilla trade had taken a different course: France looked more towards its formal colonies than to Mexican production. The war came as an outright breaking point as most international commercial activity ground to a halt. The agricultural product which had established certain aspects of an economic enclave in the area, fell into deep depression, and the colonists had to look inwards for some 20 years, until new possibilities opened up in the 1930's, with the banana trade and US fruit companies. Therefore one of their principal points of material sustenance was seriously diminished, to the extent that what had previously been frequent return visits to France (both for pleasure and business) were cut short by lack of money and the interruption of communications: even the flow of letters dried up (BERNOT, 1970).

The most evident symptom of change within the identity of this community during the revolutionary years, was the virtual disappearance of the French language. While the colonists were forging their social space during the 19th. century, there was an obvious process of adoption of Spanish, especially between men. However, the home was still a place where French was practised and maintained between husband and wife, and their children. The wife and bilingual schooling were the main bases of sustenance. After the Revolution, the principle of French language teaching was completely dropped. On the other hand, there was a conscious attempt on the part of the menfolk to suppress its use in the household¹⁰. It was not until the 1940's and with the intervention of the *Alliance française* that attempts were made to renew interest in French language and the cultural past of the colony.

THE RECONSTRUCTION

So, the Revolution brought about a fundamental withdrawal from the basic elements upon which superiority had been constructed in the second half of the 19th. century. The new problem for the French descendants was how to construct their identity as Mexicans, given that they were by now part of a wider local culture. As such, the Revolution simply forced the question which was being generated over a period of some 20 years, ever since the conscious attempts to reinforce 'Frenchness'. The Revolution promised, or threatened a redistribution of land, while the colony had been intimately related to a process of territorial expansion. Being linked by family ties and business deals with *mestizo* ranchers, the colony fell into a single category as far as peasants and the agrarian reform bureaucracy were concerned: land-owners, liable to be expropriated. Furthermore, the decline of the vanilla trade and the inward-looking pressures of the war years led to an expansion of cattle-ranching activities within the community. At this point it is worth mentioning that the main enemy identified by agrarian leaders during the formative years of their struggle (the 1920's) was precisely the cattle-owner, linked to his traditional practice of large plots of land with few animals per hectare (FOWLER, 1979).

¹⁰ This was borne out by an informant, Celine Cancienne (interviewed in 1992), who still speaks *patois*. She concludes that her continued practice of the language was due to the fact that in her household there were no men, given that she was an orphan, and lived with her abandoned aunt. Outside the house, she was pressured by male members of the community to stop speaking French in public.

One of the earliest demands for agrarian reform in the area clearly expressed the idea that peasants without lands related both *mestizos* and French as a single enemy. In 1918, the claimants asserted that in Jicaltepec their only hope for access to land was by way of tenancy, at high rents. Their sad demise was due to:

“[...] the bad faith of a man called Celso Acosta who was the local *cacique* of this place, an ambitious man, and on the other hand, to a number of foreigners who wanted to keep a large part of the land, or at least to take control of the best parts. Between them, they managed to get the help of the government of General Díaz, who snatched the land from our community” (Comisión Agraria Mixta, File 102, 10 September 1918).

The demand for land was directed indiscriminately at, for example, the properties of the Arellano or Domínguez families, or those of the Prigada or Mahé. But it was also interesting to see that the claimants, although mainly of hispanic origin, also included members of the Grappin, Carmet and Mothelet families (*ibid.*).

Beneath the apparent growth of a united colonial community during the second half of the 19th. century, the process of material accumulation had given rise to a social differentiation within the French group. This was kept under cover by the fabrication of identity achieved during its later years. With no explicit space for the development of a class-based identity, material differences were subordinated to quasi-ethnic or national aspects.

Here I have to return to the end of century fabrication. That process took place in the light of material consolidation and growth. As I mentioned, it also attracted other individuals and groups (Spanish, Italian and Mexican landowners and merchants). Therefore, the collective identity of the colony revolved around these perceived differences¹¹. These were the cover for the growing internal differentiation within the colony.

However, the Revolution changed the axis around which identity was to be conceived. Its very formalities forced a more class-based structure of collective identities: peasants versus landowners. The peasants highlighted the foreign image of their enemies, while the French contingent of the landowners strove to repress or reformulate their quasi-ethnic or national otherness, upon which they could no longer operate.

¹¹ This was underlined by the creation of a new *municipio* (Martínez de la Torre) in 1882, to which San Rafael was formally subordinated. It became the seat of power exercised by new *mestizo* groups, and to date, conflict is rife between the two localities.

In spite of the Revolution's impositions, 'Frenchness' did not disappear completely from the 20th. century reconstruction. The new version of 'them' and 'us' was elaborated upon the notion of envy and underhandedness, tying them into a parallel process through which France had also passed, and that of a return to survival. A part of BERNOT's (1970) text helps illustrate this:

"In those days [before the First World War], France was a rich nation which attracted the treasures of the world; the French franc inspired confidence and was accepted throughout the world. France was overrun by rich visitors [...], there was no need for visas nor passports on her frontiers [...]. But unfortunately so much prosperity and wealth fomented the avarice of other nations, who envied so brilliant a situation [...]. The same happened in San Rafael: after the happy boom years."

While the Revolution forced the pace of mexicanisation within the colony, the French background was still a prop to justify the 'us' as legitimate, hard-working goal-achievers, while 'they' were unworthy, sneaky land-grabbers. Even though the colony's members were more and more part of a local land-owning group, they still sought their particularity to distinguish them from *mestizo* ranchers and agrarian reform peasants.

A WIDER VISION

The beginning of the 20th. century marked a period of accelerated change for the study area. The world space took on a new dimension: France was much further away than at mid— 19th. century. This could be seen in the commercial sphere, as vanilla shipments to France dwindled, and with the war years, stopped. The shift in French world interests reflected the rapid drift towards the new division of the hemispheres; North American interests were fast growing, and this fact had its impact in San Rafael. Even in the 1890's the economic distancing process was being felt, as the colonists were progressively forced to send more of their produce to the United States. This also caused a sense of betrayal, that France was abandoning its citizens to: either an inward-looking future, or one with external partners with whom there would be no affective (real or created) ties (CHAMBON, 1992: 243).

Thus macro-space changed fundamentally. Now the question was in what terms the colonists could recreate their identity. Although distance was placed between them and the mother country, 'Frenchness' was still a tool for collective identity at local and Mexican national level, until the Revolution gave a hefty push towards new

decisions. It was precisely the Revolution which proposed new elements in the relation of local and national space: it unleashed migrations, especially of peasants seeking land; it created new social actors within different institutions (popular mass organisation, and the agrarian reform apparatus for example). The new nationalist bent of the Revolution also caused an acceleration of the inward-looking process. As Mexicans, the colonists had to elaborate a scheme which took into account shared economic and political space, made smaller by national integration and the rapid peopling of the area.

'Frenchness' in its formal manifestations disappeared, but remained as a way of constructing a particular form of belonging to a social class, to justify their relatively comfortable material situation as against 'backward' partners in the area. Instead of a national identification, they sought to recover some of their original values, harking back to the days of survival, when the sense of community, of family and labour had been at the fore.

REFERENCES

- Archivo de la Comisión Agraria Mixta, Xalapa.
Archives nationales de Paris.
Archivo General del Estado de Veracruz, 1902.
BERNOT (E.), 1970. — *Datos sobre la colonización de Jicaltepec*. San Rafael, manus.
CHAMBON (L.), 1992. — « Un Gascón en México », in *Cien viajeros en Veracruz: crónicas y relatos*, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz, vol. VII, 1874-1896.
CLAVAL (P.), 1992. — Espaces et sociétés induits par la colonisation française de peuplement, *Géographies et cultures*, n° 1.
CORZO (R.) et al., 1986. — « *Nunca un desleal* »: Cándido Aguilar, 1889-1960, Mexico, Gobierno del Estado de Veracruz y El Colegio de México.
DEMARD (J.-C.), 1987. — *Jicaltepec : chronique d'un village français au Mexique*, Paris, Éditions du Porte-Glaive.
DUMAS (C.), 1988. — « Sur quelques aspects du mythe de la France et de Paris dans la littérature et dans la presse mexicaines au XIX^e siècle », in *Les mythes et leurs expression du XIX^e siècle dans le monde hispanique et ibéro-américain*, Presses universitaires de Lille.
FALCÓN (R.) and GARCÍA (S.), 1986. — *Semilla en el surco*, Mexico, Gobierno del Estado de Veracruz y El Colegio de México.
FLORESCANO (S.), 1977. — Las divisiones políticas del Estado de Veracruz, 1824-1917, *Dualismo*, vol. VI, n° 1.
FOWLER (H.), 1979. — *Movilización campesina en Veracruz, 1920-1930*, Siglo XXI, Mexico.
GIRON (N.), 1990. — « Francophilie et nationalisme chez Ignacio M. Altamirano », in *Structures et cultures des sociétés ibéro-américaines*, Paris, CNRS.

- LERAT (L.) *et al.*, 1981. — *Histoire de la Franche-Comté*, Paris, Puf, 3^e édition.
- MEYER (J.), 1974. — Les Français au Mexique au XIX^e siècle, *Cahiers des Amériques latines*, n° 9-10.
- MOLINA ENRÍQUEZ (A.), 1909. — *Los grandes problemas nacionales*, Mexico, Imprenta de A. Carranza e Hijos.
- MOULIN (A.), 1988. — *Les paysans dans la société française: de la Révolution à nos jours*, Paris, Le Seuil.
- OROZCO (W. L.), 1911. — *La cuestión agraria*, Guadalajara, Tipografía de El Regional.
- SILVA HERZOG (J.), 1959. — *El agrarismo mexicano y la reforma agraria*, Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- SKERRITT (D.), 1989. — « Continuidad y ruptura del liberalismo en la Revolución: el caso veracruzano y el agrarismo », in *Veracruz... un tiempo para contar*, Universidad Veracruzana e Inah, Mexico.
- SKERRITT (D.), 1992 a. — Migración y colonización, *Anuario* 8, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- SKERRITT (D.), 1992 b. — *Una historia dinámica entre la sierra y la costa*, forthcoming.
- THOMSON (G.), 1974. — La colonización en el departamento de Acayucan, 1824-1834, *Historia Mexicana*, n° 2, vol. XXIV.
- VÁZQUEZ GRAILLET (F.), 1982. — 4 manuscript notebooks, Atlixco, México.
- Veracruz, 1986. — *Estado de Veracruz: informes de sus gobernadores, 1826-1986*, (comp. C. Blázquez), Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz.
- WEBER (E.), 1976. — *Peasants into Frenchmen: the modernization of rural France, 1879-1914*, Stanford University Press.

Les 500 ans et l'identité indienne en Bolivie¹

André FRANQUEVILLE*

INTRODUCTION : LA BOLIVIE AMÉRINDIENNE

On sait qu'avec le Guatemala et dans une moindre mesure l'Équateur, la Bolivie est l'un des pays d'Amérique dite latine qui compte le plus de population autochtone, multitude « au poids effrayant », écrivait naguère CUNILL (1966 : 36) : 10 % de créoles, 20 % de métis et 70 % d'Indiens, telles sont les proportions généralement données.

En réalité les statistiques ne sont pas si sûres, à cause de l'incertitude même des notions de métis et de métissage. Du côté « blanc », beaucoup de créoles se disent ou même s'affichent « métis » : il s'agit alors réellement de métissage biologique, plus ou moins marqué dans les traits, dû au fait que les colons espagnols reconnaissaient et intégraient dans leur propre famille les enfants qu'ils avaient de femmes indiennes. Du côté « indien », il s'agit plutôt de métissage socio-économique, en ce sens que l'on passe du statut d'Indien à celui de métis quand on s'élève dans la hiérarchie socio-économique. Les métis des bourgs ruraux, qu'on les appelle *vecinos* ou *patrones*, sont en fait bien souvent des Indiens exerçant commerce et transport, qui s'estiment devenus supérieurs aux paysans qu'ils exploitent et dont ils sont pourtant issus depuis peu, sans nécessairement descendre d'un métissage réel avec les créoles. Reste « l'indianité », celle revendiquée lors de la célébration des 500 ans qui a pourtant été officiellement abolie par la Révolution nationale de 1952, car depuis cette date il n'existe plus d'Indiens (*indios*) en Bolivie, mais seulement des paysans (*campesinos*). Mais qui sont en réalité ceux qui revendiquent cette indianité que l'on croyait révolue, et que revendiquent-ils au juste ?

¹ Cet article a été rédigé avec la précieuse collaboration de Marie-France Franqueville-Fauvarque.

* Géographe Orstom, 213, rue La Fayette, 75480 Paris cedex 10.

L'ÉVÉNEMENT

12 octobre 1992, jour anniversaire de l'arrivée de Christophe Colomb sur les côtes d'Amérique. Dès l'aube les paysans qui, depuis quelques jours, convergeaient vers les principales villes du pays se répandent sur les places et dans les avenues, regroupés derrière leur *wiphala*² multicolore et des banderoles indiquant leur provenance. Prudent, le gouvernement a décidé de ne rien faire, ou plutôt de ne rien célébrer ; ce 12 octobre 1992 sera un jour ouvrable comme les autres, n'en déplaît à Christophe Colomb. Pourtant, omniprésente, la police veille : un homme en armes tous les dix mètres dissuade efficacement les éventuels provocateurs.

Les citoyens sont en majorité créoles ou métis, même à La Paz, la ville la plus indienne d'Amérique du Sud (FRANQUEVILLE, 1990) et, comme à plusieurs reprises dans l'histoire, ils sont vaguement inquiets devant un tel déferlement, cédant facilement, et on en verra la raison, à « une paranoïa collective du siège de la ville par les Indiens » (RIVERÀ CUSICANQUI, 1986) : pourquoi, en effet, ces célébrations ? Pourquoi vouloir insister sur ces divisions de la nation bolivienne dont la consolidation paraît encore si fragile³ ? Mais, au fait, que faut-il donc craindre ? Quelques jours plus tôt le secrétaire de la Confédération syndicale des paysans (*Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia* — CSUTCB), principale organisatrice du mouvement, rend visite au maire de La Paz et se veut rassurant :

« Le peuple paceño ne doit pas s'effrayer. Le défilé et les célébrations qui auront lieu le 12 octobre rappelleront les 500 ans de notre perte d'identité culturelle. Il ne s'agira que d'un geste d'amitié et de paix. En guise de cadeaux, nous échangerons avec la population des fleurs et des objets autochtones symboliques⁴. »

² La *wiphala* est un drapeau constitué de 49 petits carrés disposés en échiquier, soit sept fois les sept couleurs de l'arc-en-ciel. La couleur de la diagonale majeure est propre à chacune des quatre parties qui constituaient l'ancien empire inca dit *Tawantinsuyu* en quechua et *Pusinsuyu* en aymara ; celle de la partie *Kollasuyu* (actuellement Bolivie andine et sud du Pérou) est blanche. Le déploiement de la *wiphala*, emblème mis hors la loi par la couronne espagnole, accompagne tous les événements sociaux et culturels des communautés de l'Altiplano (LOPEZ MAMANI, 1992).

³ Voir l'ouvrage de DEMELAS (1980), au titre si suggestif : *Nationalisme sans nation ? La Bolivie aux XIX^e-XX^e siècles*.

⁴ Sauf mention contraire, les informations utilisées dans cet article ont pour source les numéros du quotidien *Presencia* (La Paz) parus aux environs du 12 octobre 1993.

Non moins symboliquement, le maire de La Paz remet alors aux dirigeants de la Confédération le drapeau national bolivien, pour que les paysans puissent le hisser à côté de leur *wiphala*...

On ne peut nier que l'événement fut un succès et prit l'allure d'une fête paysanne au rythme des bannières et au son des instruments de musique autochtones. Fête grave cependant, et toute en force retenue. Entre le 5 et le 12 octobre, 30 000 paysans marchent vers La Paz et à leur arrivée sacrifient, selon la tradition, un lama blanc sur la place San Francisco, lieu de toutes les manifestations et revendications. Leur service d'ordre est parfaitement organisé, aucun excès n'est à déplorer, la police si nombreuse n'a pas à intervenir. Les partis politiques, quels qu'ils soient, ont été clairement priés de s'abstenir : « Il s'agit, ont expliqué les dirigeants, d'une protestation purement paysanne et indigène. » À La Paz, le thème de la manifestation est de renouveler symboliquement le siège de la ville réalisé en 1781 lors de la révolte aymara menée par Tupac Katari, personnage auquel se réfère explicitement le mouvement « katariste » apparu à la fin des années soixante⁵.

À El Alto, la ville jumelle de La Paz à 4 000 mètres d'altitude, la *wiphala* est hissée sur la place Libertad. Les discours dénoncent l'oppression d'hier, celle des Espagnols, autant que celle des États-Unis aujourd'hui. Et on n'oublie pas de remercier la *Pachamama*, la « Terre-Mère » vénérée par les peuples andins qui, depuis cinq cents ans, n'a cessé de protéger les Aymaras.

Un scénario identique est programmé à Cochabamba où 20 000 paysans des vallées voisines prennent symboliquement la ville et convergent vers la place centrale. À Sucre, capitale administrative du pays où l'indépendance fut proclamée en 1825, 25 000 paysans entrés dans la ville par les quatre points cardinaux élèvent leur protestation contre « 500 ans d'humiliation » et réclament plus de justice et de dignité ; certains ont parcouru plus de 100 kilomètres à pied depuis leur communauté. Occasion aussi pour ces paysans de rappeler à la Cour

⁵ Les rébellions indiennes de la seconde moitié du XVIII^e siècle culminent en 1779-1781 sous la conduite de Tupac Katari pour la zone aymara, au sud du lac Titicaca, et de Tupac Amaru pour la zone quechua comprise entre Cusco et le lac. Tupac Katari s'est notamment illustré par le siège de la ville de La Paz qui dura six mois et fut finalement rompu par une armée espagnole venue de Buenos Aires. Les deux chefs indigènes, qui furent écartelés en 1781, demeurent les symboles de la résistance indienne et sont explicitement associés soit à des mouvements paysans syndicaux ou politiques : *Movimiento Revolucionario Tupac Katari de Liberación (MRTKL)* et *Movimiento Katarista Nacional (MKN)* en Bolivie, soit à des organisations de lutte armée telles que *Ejército Guerrillero Tupac Katari (EGTK)* en Bolivie et *Movimiento Revolucionario Tupac Amaru (MRTA)* au Pérou (LABROUSSE, 1984 ; ALBO et BARNADAS, 1985).

suprême de Justice qui siège dans cette ville que le jugement du dernier dictateur, Luis Garcia Meza, traîne depuis six ans et que l'accusé est toujours mystérieusement « en fuite »⁶. Ici les discours sont en quechua : « Aujourd'hui nous voulons commencer à construire une nouvelle époque, un temps nouveau », surprenant écho des paroles de Goethe à Valmy.

Dans la ville historique de Potosi, 4 000 paysans proclament que : « Ces 500 ans n'ont laissé que pauvreté et misère pour la majorité des Boliviens », allusion au pillage du fameux *Cerro Rico*, la « montagne d'argent » qui fit la fortune de la couronne espagnole.

Dans les petites villes minières, souvent devenues villes-fantômes depuis l'effondrement des cours de l'étain, les manifestations de rue se teignent du souvenir des révoltes des mineurs et des répressions sanglantes dont ils furent victimes il y a peu encore (notamment massacres de 1942, 1949, et fameuse « nuit de la Saint-Jean » en 1967).

Plus enclins à évoquer l'actualité, les paysans du Chaco regroupés à Tarija demandent d'en finir avec le remboursement de la dette extérieure, conspuent les agents de la *DEA*⁷ présents en Bolivie et tentent de débaptiser places et avenues aux noms trop coloniaux.

Ailleurs, les manifestations sont généralement plus discrètes, parce que les autochtones y sont peu nombreux ou moins organisés. Quelques discours à Trinidad, Riberalta, Guayaramerin ; de même rien ne semble se passer à Santa Cruz, pourtant deuxième ville du pays, mais dans un contexte de « frontière » où la population indigène peu nombreuse et majoritairement allochtone peut difficilement s'exprimer.

Ce sont donc au total quelque 60 000 paysans qui se rassemblent pacifiquement dans les principales villes du pays. Les seuls incidents notables, en partie symboliques aussi, sont trois attentats à la dynamite qui n'ont pas fait de victime : deux à Potosi, dont l'un dirigé contre la statue de la reine Isabelle la Catholique et signé « 500 ans de résistance au colonialisme », et un autre à Cochabamba contre le nouveau palais de justice.

⁶ La sentence (trente ans de prison) a finalement été rendue en avril 1993 ; l'accusé a été arrêté en mars 1994 au Brésil.

⁷ *Drug Enforcement Administration*, organisme militaire nord-américain chargé de la lutte armée contre la cocaïne et dont les abus contre les paysans boliviens sont souvent dénoncés.

L'IDENTITÉ REVENDIQUÉE

Les discours prononcés lors de ces manifestations n'ont pas manqué de faire surgir certains des thèmes qui semblent constituer le soubassement d'une idéologie de l'indianité revendiquée. Quatre leitmotivs se détachent avec insistance : le rejet du passé colonial, la condamnation des temps présents, une tendance à la résurrection d'un passé précolombien, qui parfois cadre avec la recherche d'un projet pour le futur.

Le rejet du passé colonial

Le rejet du passé colonial constitue bien sûr l'aspect le plus immédiat de cette commémoration des 500 ans que ses initiateurs, l'Espagne et les gouvernements latino-américains, ne savent alors plus trop comment nommer après les critiques dont elle fait immédiatement l'objet : ainsi passe-t-on du « Cinquième Centenaire de la Découverte » au « Cinquième Centenaire de la Rencontre des Deux Mondes », tandis que pour les peuples indiens elle devient les « 500 ans de Résistance » et pour l'Église catholique les « 500 ans d'Évangélisation ».

Bien logiquement, il n'y a là pour les nations autochtones « rien à fêter, sinon un jour de deuil ». Parmi les consignes que donne la Confédération des paysans se trouve celle-ci :

« La rencontre des *Pueblos originarios* [peuples autochtones] commencera le 11 octobre et se terminera le 14 ; son but est d'exprimer le refus des festivités du cinquième centenaire de l'arrivée des Espagnols sur notre continent. »

Le choix de l'expression *Pueblos originarios* pour cette manifestation n'est d'ailleurs pas sans intérêt, car il s'agissait de trouver un dénominateur commun qui ne lèse aucune des identités revendiquées (MAMANI et FERNANDEZ, 1992) ; si le terme *indio* est alors récusé parce que trop péjoratif et marqué par la colonisation, celui de *campesino* est jugé trop restrictif tandis que celui de *andino* laissait de côté les peuples d'Amazonie et du Chaco qui, pour être minoritaires parmi les autochtones, n'en sont pas moins efficacement organisés dans leur revendication identitaire.

Ainsi les paysans de Cochabamba rejettent la « rencontre » passée et affirment que ce fut « un jour de honte » que celui de l'arrivée de Christophe Colomb, jour qui :

« nous a seulement apporté sang, deuil et saccage de nos ressources naturelles. Les conquérants ont exterminé les habitants de l'Uruguay et de l'Argentine. Seuls ont résisté ceux de Bolivie, du Guatemala, d'Équateur et du Pérou. Pour nous, ce sont 500 ans de résistance face au colonialisme extérieur et intérieur ».

Et selon le secrétaire de la Fédération locale du syndicat paysan, ce sont :

« 500 ans d'exploitation et de misère endurés par les paysans autochtones. Pour nous, il n'est pas question de fêter les 500 ans, mais de rejeter l'épouvantable misère de notre peuple ».

L'attentat perpétré à Potosi contre le symbole de cette exploitation, la statue de la reine Isabelle la Catholique sur la place du même nom, signe sans appel ce rejet d'un passé auquel le présent continue d'élever des monuments.

Passé fait de massacres et d'exploitation, mais aussi de « perte de notre identité culturelle » dont pourtant les *wiphala*, les instruments de musique autochtones et les discours en langue aymara ou quechua avaient pour rôle de rappeler la survie face à la culture urbaine occidentalisee et à la langue espagnole dominatrice. Or ce qui survit de la culture autochtone ne se manifeste pas seulement par les tissus, les vêtements, la langue, la musique et le folklore, mais bien par une cosmovision différente de celle de l'Occident. Nombre de déclarations rappellent l'existence en Bolivie de trente-six nations autochtones, Guarani, Aymara, Quechua, Yuki, Mosekene, Mataka, Chipaya, etc. (fig. 1) qui toutes réclament la reconnaissance de leur identité culturelle et la fin du racisme à leur égard. Ainsi, par le biais de la culture, passe-t-on aisément du rejet du passé à la condamnation des temps présents.

La condamnation des temps présents

L'exposition de dessins du peintre bolivien Walter Solon Romero réalisés pour l'occasion exprime bien par ses titres toutes les facettes de cette condamnation : *Les temps ont changé, Le masque est différent, Les envahisseurs sont autres, C'est la même douleur qui se répète*, de même que le titre général de l'exposition : « La conquête interminable ».

Il s'agit bien d'une double condamnation du passé et du présent, apparemment inséparables dans l'esprit des manifestants, et qui s'affiche sur les pancartes et dans les slogans des paysans de Tarija :

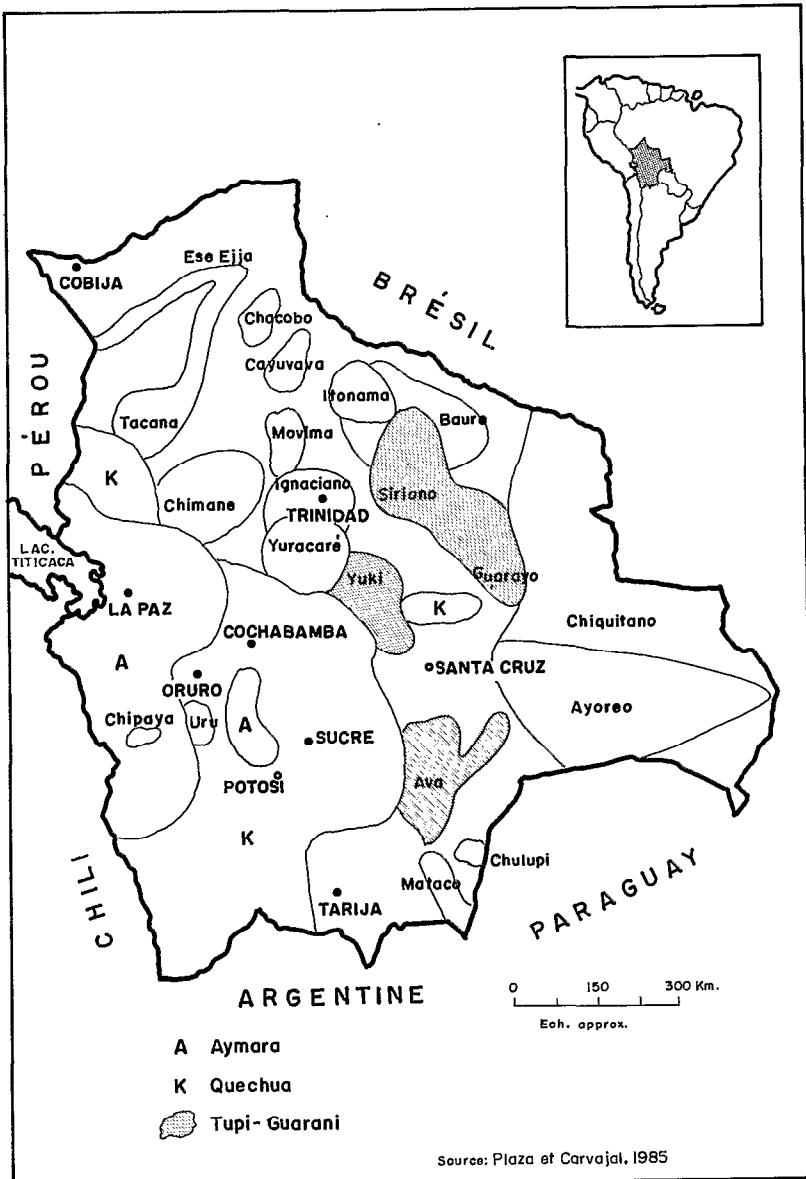


Fig. 1 — Principaux groupes ethnolinguistiques de Bolivie.

« *Protésta* contre l'invasion, la soumission et l'acculturation qui persiste avec la présence des militaires nord-américains et aussi avec le gouvernement bolivien lui-même, lesquels décident ensemble du sort de la population en portant atteinte aux cultures autochtones du pays par leur politique d'éradication de la coca et d'abandon d'une éducation publique au service des majorités nationales. »

On découvre là l'une des caractéristiques du mouvement indien actuel, tant en Bolivie qu'ailleurs, celle d'avoir su réunir dans une même revendication les problèmes de la classe paysanne et ceux de l'ethnie⁸, synthèse originale qui s'est forgée ici dans les luttes communes des mineurs et des paysans contre les dictatures successives. Vers la fin des années soixante s'est en effet développé, parmi les paysans des Andes, le mouvement katariste ancré dans « la mémoire historique des luttes anticoloniales » (LABROUSSE, 1984) qui culmine dans les années soixante-dix et début quatre-vingt. En 1973, en pleine dictature du général Banzer, paraît le « Manifeste de Tiawanaku », cosigné par cinq organisations dont deux explicitement kataristes, dans lequel s'exprime clairement l'identité indienne :

« Nous, paysans Quechuas et Aymaras, tout comme ceux d'autres cultures autochtones du pays, déclarons la même chose : nous nous sentons économiquement exploités, et culturellement et politiquement opprimés. »

Suivent les idées qui leur paraissent fondamentales pour favoriser la prise de conscience indienne et sa propre libération, notamment l'importance de la culture comme « valeur la plus profonde d'un peuple ».

En fort peu de temps ce mouvement deviendra la force majoritaire du syndicat paysan dont il changera complètement le caractère alors totalement para-étatique. À l'intérieur de la *Central Obrera Boliviana* (COB), il saura à la fois coopérer avec la branche des mineurs contre les assauts des dictatures et faire admettre sa différence face à l'idéologie marxiste ; de la même manière les militants paysans kataristes en exil feront l'expérience de la nécessité de se distinguer de la gauche « classique » après avoir souffert d'une certaine discrimination de sa part.

Il est significatif à cet égard que les manifestations du 12 octobre 1992 se contentent de reprendre des thèmes déjà largement exprimés dans le Manifeste de Tiwanaku comme au Congrès national paysan

⁸ Sur ce thème, voir entre autres pour la Bolivie : LEBOT, 1982 ; RIVERA CUSICANQUI, 1986 ; et pour l'Équateur : FAUROUX, 1982 ; FASSIN, 1992.

de 1983 : reconnaissance des langues et cultures autochtones, reconnaissance de la feuille de coca comme élément de la culture populaire, mais aussi dénonciation du racisme et du colonialisme dont sont victimes les paysans ; l'une des thèses de ce congrès affirmait déjà sans ambiguïté voici dix ans :

« C'est de nous qu'est née la Bolivie, mais jusqu'à ce jour nous sommes des exilés sur notre propre terre [...] on a essayé de nous faire oublier nos véritables origines et de nous réduire à la condition de paysans, sans personnalité, sans histoire, sans identité », claire allusion à la transformation des *indios* en *campesinos* voulue par la Révolution de 1952.

Ici comme en Équateur, cette évocation des 500 ans de résistance se situe donc dans la continuation d'un mouvement ancien dont la dernière manifestation médiatique date de 1990 ; il s'agit de la « Marche pour le Territoire et la Dignité » réalisée vers La Paz par les peuples Ayoreo et Chimane de l'Amazonie bolivienne qui, à leur arrivée sur l'Altiplano, sont alors spectaculairement accueillis par les Aymaras. Le journal de la Confédération paysanne *El Pututu*⁹ prend ainsi pour sous-titre : « 500 ans de résistance à l'oppression, l'exploitation et la marginalisation, les fils reviennent récupérer le pouvoir et le territoire ». Les discours qui dénoncent « le saccage de nos ressources naturelles » ne sont donc nullement inspirés par une préoccupation écologique, mais constituent une revendication de leur territoire par les peuples autochtones aussi bien que de propriété de la terre pour ceux qui la cultivent.

Le récent « Congrès organique » de la *COB*, tenu en 1991, fut encore l'occasion pour la Confédération paysanne (*CSUTCB*) de rappeler et faire mieux reconnaître son originalité au sein du mouvement syndical bolivien (*COB*, 1992). Elle demande à la Centrale, et réussit à lui faire accepter, d'« intégrer le caractère multinational de la Bolivie » en promouvant la création d'une Assemblée de l'unité des nations originaires et du peuple, laquelle est effectivement admise et officiellement instaurée par les manifestants du 12 octobre. Sa proposition de résolution précise alors clairement :

« L'objectif doit être la lutte pour le territoire, la dignité, la souveraineté et l'auto-détermination, en plus des revendications des travailleurs, c'est-à-dire avec un contenu de classe, nation et culture. L'objectif n'est donc pas de défendre l'État actuel, mais de lutter pour un État multinational et pluriculturel. »

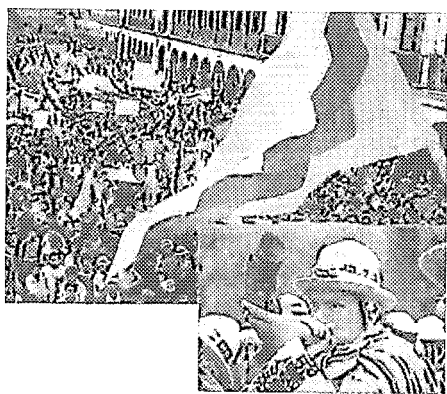
⁹ Mot aymara désignant la corne, instrument d'appel et de musique indigène.

Et la *CSUTCB* se démarque des revendications syndicales habituelles en ajoutant :

« Nous ne sommes ni classe moyenne ni prolétariat, nous sommes des nations opprimées, exploitées et marginalisées. Mais nous sommes des nations vivantes, nous existons, nous avons une histoire, nous avons un futur [...]. Pour cette raison, notre lutte ne porte pas seulement sur le salaire, mais constitue un questionnement au système. »

Protesta boliviana contra 500 años, la más grande del continente
**Campesinos exigen reconocimiento
 de realidad multiétnica y pluricultural**

Campesinos defienden propia
 cultura y repudian opresión



**Los españoles no están ya
 pero la explotación sigue**

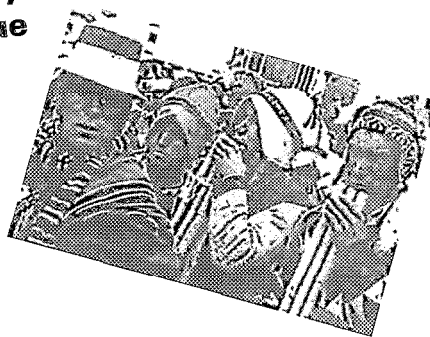


Fig. 2 — Images et titres du 12 octobre 1993 (source : *Presencia*) :
 — « Protestation bolivienne contre les 500 ans, la plus importante du continent.
 Les paysans exigent la reconnaissance de la réalité multi-ethnique et pluriculturelle. »
 — « Les paysans défendent leur propre culture et refusent l'oppression. »
 — « Les Espagnols ne sont plus là, mais l'exploitation continue. »

Récupération de l'histoire, mais aussi récupération des temps présents qui, à l'occasion de la manifestation, s'oriente vers la dénonciation d'un colonialisme tant extérieur qu'intérieur (fig. 2).

« Le territoire national est militarisé et occupé par les militaires des États-Unis, avec l'accord des parlementaires antinationaux vendus à l'impérialisme » (*El Pututu*, septembre 1992).

Le secrétaire de la Confédération ajoute dans le même journal :

« Nous avons vécu 500 ans de colonialisme extérieur (d'abord l'Espagne, ensuite l'Angleterre et maintenant les États-Unis) et aussi intérieur, car toujours les créoles et les métis nous ont gouvernés et nous ont soumis à la faim et à la misère, nous Aymaras, Quechuas, Guaranies, Chiquitanos, Mojenos et autres peuples originaires [...]. La politique économique néo-libérale actuelle du 21060 est génocide et ethnocide¹⁰ [...]. Nos gouvernants sont des poupées obéissantes aux diktats et commandements du maître impérialiste. »

Il n'est pas sans intérêt que cette constatation débouche sur un appel à une solidarité plus large :

« Nous devons nous unir entre pays andins pour nous libérer du nouveau *colonialisme* des États-Unis et reconstruire une nouvelle nation. »

On peut considérer que la proclamation par l'ONU de l'année 1993 comme Année internationale des peuples indigènes afin d'assurer la protection de leurs droits sur leurs terres, leurs ressources, leur culture et aussi leur droit à un gouvernement autonome constitue la reconnaissance d'une telle conception.

La dénonciation du colonialisme intérieur, outre son élément culturel, vise donc :

les « nouveaux *conquistadores* : autorités du gouvernement, entrepreneurs, intermédiaires et transporteurs qui exploitent et marginalisent nos peuples ». « Pour nous, le colonisateur c'est le gouvernement qui a décrété la liberté des importations, et le transporteur qui nous impose les prix qu'il veut pour nos productions [...]. Les intermédiaires qui achètent nos produits de la foire à bas prix et les revendent plus cher sont aussi des

¹⁰ 21060 est le numéro du décret-loi de 1985 qui institue le néo-libéralisme économique dans le pays. L'allusion à l'occupation du territoire par les militaires des États-Unis se réfère à l'annexe III de l'accord de 1990 (que les deux gouvernements ne parvinrent pas à garder secret) qui organise la coopération des forces armées boliviennes et nord-américaines pour la répression de la cocaïne (*Presencia*, 26.05.1990).

nouveaux colonisateurs », responsables de la marginalisation des communautés paysannes.

Aux revendications anciennes et classiques de l'agriculteur contre l'intermédiaire s'ajoute donc la critique plus politique des mesures néo-libérales en vigueur et aussi de la répression dont sont l'objet les responsables paysans. Ainsi le siège symbolique de la ville de La Paz se transforme-t-il, au cours de la manifestation, en encerclement de la prison centrale de San Pedro où sont détenus sans jugement des paysans accusés d'appartenir à l'organisation terroriste *EGTK*. De même à Cochabamba, les manifestants brûlent l'image d'un coq (emblème du *MIR*, parti gouvernemental au pouvoir) enveloppée d'un drapeau nord-américain.

Résurrection du passé ou projet d'avenir ?

Il existe sans aucun doute, dans le mouvement en cours, une tendance au retour vers un passé précolombien souvent simplement évoqué par quelques mots magiques, lancés comme autant de slogans qui sont censés représenter ce que fut l'histoire grandiose du continent avant l'invasion espagnole. Ainsi en est-il du mot *Abya-Yala* qu'utilisaient les Kuna du Panama pour désigner le continent et qui tend à entrer autant dans le vocabulaire syndical, malgré la distance géographique et culturelle, que dans celui des anthropologues¹¹. De la même façon le mot andin *Pachacuti* est-il utilisé pour qualifier la mobilisation du 12 octobre, mot qui évoque tout à la fois le châtement, le miracle et le cataclysme cosmologique qui renverse le cours du temps (BOUYSSÉ-CASSAGNE, 1988). À cette conception se rattachent des déclarations comme celle-ci :

« Nous voulons une terre nouvelle, un ciel nouveau, un pays nouveau où nous serions traités avec justice, dignité et dans lequel nous pourrions être partenaires. »

Revivifier le passé grandiose, fût-il partiellement imaginaire, permet d'enraciner le futur : « Je meurs, mais après moi des milliers et des milliers se rebelleront » furent les dernières paroles précieusement gardées que Tupac Katari laissa en héritage (TOLÀ LARICO, 1993). À cette magnification du passé se rattache la Fête du Soleil (*Inti Raïmi*) organisée depuis peu chaque 21 juin, à l'exemple de Cusco mais sur le site archéologique de Tiawanaku : de fête purement touristique à

¹¹ On le trouve cité dans le journal *El Pututu*, sous la plume du second secrétaire de la Confédération ouvrière bolivienne (COB), de même que dans le titre d'un article de l'anthropologue Tristan PLATT (1992).

l'origine, elle semble bien en cours de récupération par le mouvement indien pour devenir lieu de refondation de l'identité andine.

Mais au-delà des mots porteurs d'utopies, la revendication du passé peut se faire plus précise et se traduire en un véritable programme politique. Tel est le cas du nouveau parti katariste *MNK* qui, en vue des élections de 1993, base explicitement sa proposition économique sur le modèle de l'*ayllu*, l'antique communauté précolombienne fondée sur la réciprocité, le troc, la complémentarité des étages écologiques, etc., le tout présenté comme une alternative au modèle néo-libéral (*Presencia*, 17.04.93).

Mais la proposition qui a cours ce 12 octobre n'est pas aussi explicitement ni catégoriquement élaborée. Idéalement, l'objectif est alors d'initier la construction d'un « État démocratique différent qui cesse d'être raciste et reconnaisse l'identité culturelle des peuples originaires » ; c'est là le thème récurrent de tous les discours du jour : un nouvel État pluriculturel et multilingue ou plurinational. Pratiquement, il s'agit de mettre en place la « première Assemblée des nations originaires et du peuple » constituée d'élus de chaque province, laquelle « se convertira en une sorte de Parlement qui installera le nouvel État ».

Les documents soumis à l'examen des différentes commissions de cette assemblée portent significativement sur les thèmes suivants : Terre et Territoire, Stratégie économique, Éducation nationale (inter-culturelle et bilingue), Histoire nationale, Proposition d'une nouvelle constitution politique, etc. Proposition pratique, mais qui reste pourtant dans la continuité de l'ordre cosmologique andin :

À El Alto, « un *yatiri* (à la fois sage et devin) et une paysanne clôturent la manifestation et officialisent la création de l'Assemblée des peuples originaires. Invoquant les divinités, le soleil, la lune et les montagnes, un ancien leur demande de bénir les paysans, leurs terres et leurs animaux ».

Mais dans la réalité de l'événement, il s'agit de procéder, lors de ce 12 octobre, à des mesures pratiques qui constitueront autant de menaces pour le pouvoir en place : le manifeste proclamé à Cochabamba sur la place Colon, renommée pour la circonstance Zárata Willca (chef d'une rébellion aymara de la fin du XIX^e siècle), stipule que les nations originaires :

« — n'obéiront plus aux lois et décrets de l'État capitaliste et des gouvernements de l'oligarchie qui n'auront pas été élaborés avec leur participation ;

— récupéreront leur territoire en expulsant les "patrons" qui continuent à en exploiter les terres et les ressources naturelles non renouvelables (or, pétrole) et renouvelables (bois) ;

- exigent la mise en place d'un projet d'éducation interculturelle bilingue, projet historique d'éducation des peuples originaires ;
- insistent sur la lutte nécessaire pour détruire l'impérialisme nord-américain et ses agents serviles que sont l'oligarchie nationale, laquelle s'est accaparée du pouvoir depuis 500 ans ».

Et depuis, face à l'inertie du gouvernement qui tarde trop à examiner le projet de loi indigène et le laisse « s'empoussiérer », les organisations de communautés paysannes menacent de préconiser l'abstention lors des élections nationales de juin 1993 (*Presencia*, 06.02.93).

Une autre caractéristique des revendications du jour est qu'elles ne sont pourtant en rien antinationales : aucune ne propose de démembrement du pays, la Bolivie reste la patrie de tous. Elles demandent la transformation de l'État en un nouvel État capable d'accepter la pluralité des nations qui le constituent, ce qui remet en question :

« la prétendue unité du pays telle qu'elle se trouve organisée aujourd'hui [...]. Les peuples indigènes demandent à être reconnus à l'intérieur de l'État et de jouir des droits qui sont les leurs en tant que tels ».

Ils posent au gouvernement le défi de reconstruire une unité basée sur une diversité reconnue et acceptée comme telle et une « coparticipation dans l'administration des ressources naturelles », selon l'expression des Chiquitanos (*Presencia*, 11.04.1993). Dans de telles conditions, le risque de voir surgir un « fondamentalisme indigène » ne paraît guère sérieux, encore moins lorsque ceux qui en brandissent la menace cherchent à assimiler ce mouvement indien au Sentier lumineux du Pérou¹².

Tentative de résurrection du passé ou projet d'avenir, le mouvement que la célébration des 500 ans a suscité pose à l'État des questions de fond dont les gouvernements ne pourront longtemps encore éluder la solution. Ce mouvement a mis à jour le démantèlement du paradigme national sur lequel, croyait-on, était fondée la nation bolivienne depuis la Révolution de 1952 et dont les piliers étaient l'unité, le métissage, le monolinguisme et la religion catholique (MESA, 1992 a). L'existence de « l'autre » ne peut plus être esquivée et questionne l'État et la nation tout entière car il s'agit de refonder, mais obligatoirement d'une autre manière, l'idée même de nation

¹² Un exemple de cet amalgame est donné par les déclarations du Mexicain R. Benitez Manaut, « spécialiste de la prévention des conflits », reproduites dans *Presencia*, 20.02.1993.

bolivienne. Un nouveau paradigme est à construire à partir d'une société nationale multi-ethnique, défi que la Bolivie n'est certes pas seule à affronter, mais qui va à l'encontre de la conception commune selon laquelle développement économique et reconnaissance d'un droit d'exister pour les communautés indigènes sont foncièrement incompatibles (MORIN, 1982).

UNE AMÉRIQUE À REDÉCOUVRIR

« Durant cinq siècles, nous avons été entraînés à ne pas nous voir. Cela à cause de plusieurs masques qui nous empêchent de voir notre véritable visage qui est un visage de visages, un visage multiple. L'un d'eux est l'organisation élitiste de la société qui a réservé à quelques-uns le droit à la création, comme s'il s'agissait d'un privilège et non d'un droit. Un autre de ces masques est le racisme qui a réduit la culture latino-américaine à une œuvre de Blancs pendant que l'élitisme la réduisait à une œuvre de riches. Un système où les riches sont normalement Blancs parce que ce qu'on appelle démocratie sociale est un système où ceux qui ont la peau foncée sont en bas et ceux qui ont la peau plus claire en haut. »

Ces réflexions d'Eduardo Galeano faites lors d'une entrevue¹³ résument clairement « la question indienne » mais ne résolvent pas celle du visage de l'autre. Quel est donc cet « autre » qui, après cinq siècles, oblige à sa re-découverte ?

Une identité externe

Toute identité a besoin d'un certain recul pour s'affirmer. Le mouvement katariste indien, essentiellement paysan, s'est d'abord créé à la ville, celle de La Paz surtout, dans un milieu où des fils de paysans, collégiens, étudiants ou autres ont fait l'expérience de la discrimination et, *a contrario*, de leur originalité (SANDOVAL *et al.*, 1987). Le mouvement s'est ensuite amplifié à la campagne grâce aux relations entretenues entre les « résidents » et les leaders paysans restés sur place.

En outre, il faut reconnaître que l'attention à cette identité ainsi que les recherches historiques et anthropologiques sur sa nature ont été généralement initiées par des chercheurs étrangers. Selon une certaine logique, l'identité indienne s'est donc trouvée d'abord reconnue à l'étranger, où il était certes plus facile de l'accepter. De toute

¹³ *Presencia*, « Entrevista con Eduardo Galeano; Linterna diurna : La realidad es un desafío », 24.01.1993 : 4-5.

évidence, le prix Nobel décerné à Rigoberta Menchu constitue la consécration de cette « reconnaissance des nombreux visages de l'Amérique latine », selon le dirigeant du *MRTKL* tandis que, pour le dirigeant du *MBL* (*Movimiento Bolivia Libre*), c'est :

« la reconnaissance du passé et de la capacité de résistance des peuples originaires, et aussi de leur identité et d'un futur possible pour eux » (*Presencia*, 17.10.1992).

Une autre instance internationale a également joué un rôle de caisse de résonance du mouvement, quoique dans une moindre mesure et avec plus de retard en Bolivie qu'en Équateur ; il s'agit de l'Église catholique qui redécouvre à cette occasion les « défenseurs des Indiens » que furent en leur temps Bartolomé de Las Casas, Antonio de Montesinos, etc. Déjà en 1990, l'Église locale se joint à la « Marche pour le Territoire et la Dignité » ; cette fois l'archevêque de La Paz déclare que son église ne participera pas à la commémoration des « 500 ans de la Rencontre de deux Mondes », car « Nous partageons la douleur et l'injustice dont souffrent ces peuples ». En même temps l'Église catholique de Bolivie lance une « Campagne de solidarité avec les droits des peuples originaires » de façon à soutenir le projet de loi qui vise à leur donner une existence juridique et à faire reconnaître leur identité culturelle et ethnique et leur droit à un territoire propre.

Récupération du mouvement ? Tactique destinée à faire pièce à la montée et au succès des sectes en milieu rural et qui permet de s'en distinguer nettement sur un sujet sensible ? On peut certes s'interroger, ou bien admettre que certains dirigeants de l'Église catholique ont enfin pris conscience de l'existence du problème. Quoiqu'il en soit, les apports de l'Église bolivienne à la quatrième Conférence des évêques latino-américains (Célam) réunie à Saint-Domingue au cours du même mois d'octobre sont de ceux qui plaident alors le plus nettement pour une reconnaissance des peuples indigènes au sein de l'organisation catholique.

Quelle identité interne ?

Si, pour l'observateur extérieur, tous les autochtones sont des Indiens dont il est grand temps d'admettre l'existence et l'identité, il n'en va certainement pas de même à l'intérieur des frontières nationales.

Au long de l'histoire républicaine s'est développée chez les créoles la conviction que la « race indienne » disparaîtrait inéluctablement. Ainsi le commentateur du recensement de population de 1900 ne met pas en doute que « cette race est blessée à mort depuis les années

1878, par la sécheresse, la faim et l'alcoolisme » et invite le lecteur à apprécier les conséquences de ces faits, en précisant que s'il existe dans le pays une cause de retard à « la civilisation », elle provient de cette « race indigène essentiellement réfractaire à toute innovation et à tout progrès » (RIVERÀ CUSICANQUI, 1986 : 17).

Mais après la Révolution nationale de 1952, le mot d'ordre est à l'intégration et au métissage, comme il le fut ailleurs en Amérique du Sud :

« Au-delà du traumatisme de la conquête, le solde de ces cinq cents ans consiste en la création d'une identité basée sur le métissage » (ZEA, 1992).

Depuis, la Bolivie officielle a vécu sur une telle conception qui, ici plus qu'ailleurs, était pourtant sans fondement réel ; quarante ans plus tard, elle doit bien se réveiller de cette illusion. « Le métissage culturel est la plus grande illusion de notre dernier projet de nation », lit-on dans *Presencia*, et l'auteur de cet article intitulé « Rencontre avec nous-mêmes » rappelle que la situation d'apartheid envers les *cholos*, intelligemment instaurée par le vice-roi Toledo en 1570, est toujours de mise dans le pays¹⁴.

On peut certes soutenir que, d'un certain point de vue, le métissage a bien eu lieu, ou tout au moins une certaine forme de métissage.

« Le monde colonial a donné lieu, malgré l'existence de dominants et de dominés, à une réalité mêlée, des messages entrecroisés, des mythologies fondues, une religion neuve et enrichie. Le ciel des Écritures bibliques s'est peuplé de lunes, de soleils et d'étoiles des Andes, de sirènes et de singes... » (MESA, 1992 b).

Mais ce que la Bolivie officielle prenait pour un métissage et l'Église catholique pour une évangélisation réussie n'étaient en réalité que la manifestation de cette remarquable capacité d'intégration dont les peuples andins ont toujours fait preuve au cours de leur histoire, tout en sachant préserver leur identité propre, même si celle-ci demeurait cachée aux envahisseurs pour des raisons bien compréhensibles de sécurité. De même l'immigration des Aymaras vers les villes de La Paz et de El Alto ne doit pas faire illusion : il ne s'agit nullement d'une assimilation ni d'une dilution de leur identité ; les sociologues pensent plutôt que leur migration est l'occasion d'une « accentuation de leur conscience ethnique » (SANDOVAL *et al.*, 1987 :

¹⁴ Le terme *cholo* désigne, de façon généralement méprisante, le métis. L'auteur rapporte à ce propos comment un grand hôtel de La Paz venait de refuser ses salons pour une réunion à laquelle devaient participer des femmes *de pollera* (habillées à l'indigène).

171). Anecdote significative, les Aymaras persistent à dénommer la ville de La Paz *Chukiyago Marka*, la région du Chukiyago, rivière qui traverse la ville, ignorant délibérément le nom hérité de la colonisation.

Mais il y a plus. L'arrivée et l'installation des Européens se sont trouvées intégrées à la cosmovision andine de façon à ne constituer qu'une étape dans une longue histoire qui n'en poursuit pas moins son déroulement propre.

La méprise des créoles sur cette espérance de métissage en Bolivie est aujourd'hui bien éclairée par les anthropologues qui mettent en évidence, chez les peuples andins, cette conception « qui minimise l'impact de l'histoire et privilégie la continuité aux dépens des immenses transformations que nous savons avoir lieu » (HARRIS, 1987).

Un jour le monde se renverse, c'est *Pachacuti*, on passe d'un âge à l'autre, ou plutôt d'un soleil à l'autre de l'histoire, dans une progression non cyclique du temps. Ce qui était au-dessous revient à la surface, un nouvel ordre s'instaure dont les 500 ans, ainsi interprétés, constituent l'annonce et déjà l'aurore. L'invasion européenne, la conquête qui s'est poursuivie durant cinq siècles ne constituent que « la dernière des crises cosmiques que prévoyaient les mythes prophétiques andins » (PLATT, 1992) ; ce que l'on prenait pour un métissage n'est qu'une appropriation de l'apport colonial dans une identité dont le pouvoir d'intégration n'avait pas été soupçonné. « Nous sommes catholiques, mais nous sommes d'abord Aymaras », répondait récemment une employée de maison à un journaliste qui l'interrogeait sur sa religion...

Ces considérations ne valent certes que pour les peuples andins de Bolivie, lesquels sont majoritaires parmi les « nations originaires » ; on trouverait sans doute d'autres explications à la survie identitaire non moins évidente des Guaranis ou des Chiquitanos, tandis que pour les peuples minoritaires d'Amazonie ou du Chaco, les recherches en ce domaine sont fort peu avancées¹⁵.

CONCLUSIONS

À la différence de la plupart des pays d'Amérique du Sud, la survie et la résistance d'un monde indigène majoritaire en Bolivie a posé

¹⁵ Une recherche de ce qui fonde « l'identité indienne » en Bolivie dépasserait les limites de cet article, et plus encore une recherche de ce qui fonde l'identité de chacune des ethnies autochtones. Voir à ce propos : ALBO, 1979 ; ALBO *et al.*, 1989 ; BOUYSSÉ-CASSAGNE, 1987.

au pouvoir de l'oligarchie espagnole puis créole un problème qu'il n'a pas réussi à résoudre, les solutions oscillant tour à tour entre génocide plus ou moins direct, indifférence ou intégration¹⁶. Mais à 500 ans de la conquête, la question rebondit de façon inattendue : celui que l'on prenait pour « l'autre », celui qui fait problème, sait bien qui il est et il en a donné amplement la preuve par sa longue résistance, ouverte ou latente, à l'oppression politique et culturelle, sans réussir pourtant à échapper à l'exploitation économique. Les peuples autochtones non seulement n'ont pas disparu, mais cherchent à revaloriser peu à peu leur identité fondée sur la langue et la culture, la participation au pouvoir et dans certains cas le territoire. L'exemple du Canada, où l'évolution constitutionnelle en cours vise à donner un niveau de pouvoir particulier aux peuples autochtones, montre que la proposition n'a rien d'irréalisable (ROULAND, 1993). L'incertitude identitaire sur laquelle il convient désormais de s'interroger est bien celle du « latino-américain ».

« 500 ans : rencontre avec nous-mêmes » titrait *Presencia*, constatant que la Bolivie devait se reconnaître comme un État plurinational :

« La première tâche est de commencer à nous dire à nous-mêmes la vérité sans euphémismes. Quand nous serons capables de nous regarder dans le miroir sans cracher sur notre propre image, nous aurons commencé à avancer dans la bonne direction... »

Première tâche, certes, mais que des États centralisés, calqués sur le modèle jacobin dont étaient imprégnés les *libertadores*, ne sont probablement pas prêts à mettre en œuvre et dont il n'existe d'ailleurs pas encore d'exemple.

Mais une « rencontre » ne peut avoir lieu qu'entre identités clairement définies ; or si le monde indien connaît bien la sienne et la revendique bien haut aujourd'hui, l'identité créole au contraire ne s'est pas encore trouvée : « Nous ne savons pas qui nous sommes, et moins encore qui nous voulons être » (LUMBRERAS, 1992). Le criolisme s'est d'abord défini par opposition à la métropole espagnole ou portugaise, puis par opposition au monde indien auquel il dut cependant reconnaître une certaine dette, d'où ce concept commode de « métis » qui, pour les créoles, permit de garder ses distances tant avec le passé colonial qu'avec le présent indien. Mais, à la différence du monde indien, le monde créole cherche encore ses références et continue à situer son futur du côté de l'Occident. Tour à tour l'Europe et les États-Unis lui ont fourni ses modèles culturels, économiques,

¹⁶ Pour la période coloniale, voir à ce propos SAIGNES, 1982.

sociaux, sur lesquels il lui faut bien s'interroger aujourd'hui. Peut-être sera-t-il ainsi conduit à se reconnaître enfin une identité qui lui soit propre.

BIBLIOGRAPHIE

- ALBO (X.), 1979. — Khitixtansa ¿ Quienes somos ? *América Indígena*, vol. XXXIX, 3 : 477-428.
- ALBO (X.) et BARNADAS (J. M.), 1985. — *La cara campesina de nuestra historia*, La Paz, Unitas, 2^e édition.
- ALBO (X.), LIBERMANN (K.), GODINEZ (A.) et PIFARRE (F.), 1989. — *Para comprender las culturas rurales en Bolivia*, La Paz, MEC-Cipca-Unicef.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE (T.), 1987. — *La identidad aymara. Aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVI)*, La Paz, Hisbol.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE (T.), 1988. — *Lluvias y Cenizas, Dos Pachacuti en la Historia*, La Paz, Hisbol.
- Central Obrera Boliviana (COB), 1992 — *I Congreso Nacional Orgánico de la COB, Memoria*, La Paz, Cedla, 28-31 de agosto de 1991.
- CUNILL (P.), 1966. — *L'Amérique andine*, Paris, PUF, coll. Magellan.
- DEMELAS (D.), 1980. — *Nationalisme sans nation ? La Bolivie aux XIX^e-XX^e siècles*, Toulouse, CNRS.
- FASSIN (D.), 1992. — Le cinquième centenaire et le problème indien, *Esprit*, décembre 1992 : 16-29.
- FAUROUX (E.), 1982. — « Le déclin des cultures indigènes de la Sierra équatorienne et le renouveau des mouvements indigénistes », in *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique latine*, Toulouse, Gral-CNRS : 187-203.
- FRANQUEVILLE (A.), 1990. — Villes et réseau urbain en Bolivie, *Cahiers d'Outre-Mer*, 43 (171) : 273-288.
- HARRIS (O.), 1987. — De la fin du monde, notes depuis le Nord-Potosi, *Cahiers des Amériques latines, Nouvelle série*, 6 : 93-118.
- LABROUSSE (A.), 1984. — *Le réveil indien en Amérique andine*, Lausanne, Éditions Favre, Cedetim.
- LEBOT (Y.), 1982. — « Étrangers dans notre propre pays : Le mouvement indien en Bolivie dans les années soixante-dix », in *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique latine*, Toulouse, Gral-CNRS : 155-165.
- LOPEZ MAMANI (F.), 1992. — Wiphala, emblema nacional andino, *Revista Unitas*, 7 : 74-83.
- LUMBRERAS (L.G.), 1992. — Cultura, tecnología y modelos alternativos de desarrollo, *Comercio Exterior*, vol. 42 (3) : 199-205.
- MAMANI (C.) et FERNANDEZ (M.), 1992. — Los aymara de ayer, de hoy y del futuro, *Presencia, Mundo Nuevo*, n° 9, octubre de 1992 : 22-23.
- MESÀ (C.), 1992 a. — 500 años... mirando al futuro, *Presencia*, 27.09.1992.
- MESÀ (C.), 1992 b. — 500 años : El signo de la cruz, *Presencia*, 04.10.1992.
- MORIN (F.), 1982. — « Indianité et État », in *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique latine*, Toulouse, Gral-CNRS : 258-264.

- PLATT (T.), 1992. — Voces de Abya-Yala, Escritura, chamanismo e identidad, *Revista Unitas*, 7 : 61-73.
- PLAZÀ MARTINEZ (P.) et CARVAJAL CARVAJAL (J.), 1985 — *Etnias y lenguas de Bolivia*, La Paz, Instituto Boliviano de Cultura.
- Presencia*, Quotidien, La Paz.
- RIVERÀ CUSICANQUI (S.), 1986. — *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia. 1900-1980*, Ginebra, UNSRID.
- ROULAND (N.), 1993. — Le développement devrait-il tuer la culture ? *Le Monde diplomatique*, juin 1993 : 16-17.
- SAIGNES (T.), 1982. — « Politiques ethniques dans la Bolivie coloniale, XVI^e-XIX^e siècles », in *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique latine*, Toulouse, Gral-CNRS : 23-52.
- SANDOVAL (G.), ALBO (X.) et GREAVES (T.), 1987. — *Chukiyawu, la cara aymara de La Paz*, t. IV : Nuevos lazos con el campo, La Paz, Cuadernos de Investigación Cipca 29.
- TOLÀ LARICO (S.), 1993. — Tupac Catari y los « Kataristas », *Presencia, Linterna diurna*, 14.03.1993.
- ZEÀ (L.), 1992. — Invención de una cultura, *El Correo de la Unesco*, mayo 1992 : Redescubrir 1492 : 42-43.

Malinche¹

La mémoire trahie d'une princesse indienne

Luc CAMBRÉZY*

Le Mexique est de ces pays où l'on aime à parler pour le plaisir... Plaisir de la langue, plaisir de l'art. Le verbe est magique et le goût de l'échange, de la discussion et de la plaisanterie s'exprime par une formidable capacité à enrichir la langue de mots nouveaux ou d'expressions inventées de toutes pièces. À en croire Octavio PAZ (1972), ce seraient des journalistes qui, dans la première moitié de ce siècle, auraient mis en usage un nouveau terme, aujourd'hui passé dans le langage courant, *el malinchismo*. Construit à partir du nom porté par la maîtresse de Cortés, *Malintzin*, que l'espagnol transformera en « Malinche », l'adjectif « malinchiste » contient une forte connotation péjorative. Cette expression désigne une préférence affichée, même si elle n'est pas forcément sincère, pour les sociétés industrielles occidentales. Dans le même esprit le « malinchisme » est l'expression d'un profond mépris pour tout ce qui rappelle et évoque un Mexique supposé vulgaire, inculte, grossier et mal fait. Attitude complexe et contradictoire, le malinchisme apparaît comme un véritable trait culturel. Sa description et son interprétation témoignent de la profondeur des fractures qui traversent la société mexicaine. Qu'on soit jugé malinchiste ou que cette expression soit employée aux dépens d'une tierce personne, le comportement dénoncé par ce terme comme son emploi traduisent et révèlent une même interrogation et une même incertitude sur l'originalité d'une identité mexicaine.

Le choix du terme n'est évidemment pas neutre puisque l'histoire de Malinche nous fait remonter aux origines du Mexique moderne, né de la « rencontre entre deux mondes » dont la célébration du cinquième centenaire en 1992 montra à quel point les opinions restent

¹ Prononcer ma-line-tché.

* *Géographe Orstom*, 213, rue La Fayette, 75480 Paris cedex 10.

encore et toujours partagées. Le malinchisme procède du même débat que celui qui entoure l'interprétation de la conquête de l'Amérique. Pour les uns, défenseurs d'une cause indienne — dont il resterait d'ailleurs à démontrer l'unicité —, on ne célèbre pas l'anniversaire d'une date qui symbolise l'écrasement et l'asservissement d'un peuple et l'anéantissement d'une culture. Les autres, plus pragmatiques dans leur lecture de l'histoire, préfèrent le mot « rencontre » et, pour les mêmes raisons, se font silencieux sur celui de conquête. Il y a donc débat ; et l'on sent bien qu'il n'est pas prêt d'être clos.

Il est sûr, en tout cas, que Cortés avec ses quelques centaines d'hommes engagés pour mettre à terre l'empire aztèque a bénéficié d'un extraordinaire concours de circonstances propre à rendre possible une conquête qui, à bien des égards, s'annonçait d'abord comme une folle épopée. La rencontre inespérée de Malinche, son dévouement à la cause des colonisateurs, qu'explique en partie son histoire personnelle, font assurément partie de ce lot d'événements et de coïncidences qui ont porté Cortés à la gloire que l'on sait. Quoi qu'il en soit, près de cinq siècles après que les conquistadores aient pris le contrôle de l'empire aztèque, Malinche semble avoir inscrit pour toujours son nom dans l'histoire. De la pire des manières ? Rien n'est moins sûr.

L'histoire brutale de l'Amérique latine interroge et écorche les identités individuelles et collectives. Aussi, la question du malinchisme est d'abord une affaire mexicaine, intime et personnelle. Or, si les Mexicains aiment à disserter sur leurs origines et leur destin, ils acceptent de moins bon gré que les étrangers se mêlent d'y réfléchir à leur tour, dévoilent leurs doutes, s'approprient leurs questionnements et leurs « volent » leurs consciences. Pour autant, faut-il se justifier de cette double incursion, dans une mémoire étrangère, d'abord, et dans un champ de réflexion, ensuite, dont la géographie, sauf rares exceptions, se tient prudemment à l'écart² ? Sans doute... Mais porter un regard sur l'« autre », dire comment on le perçoit, c'est aussi se situer par rapport à lui, et l'on verra que le malinchisme n'est peut-être qu'une variante mexicaine d'un sentiment beaucoup plus largement partagé. Alors, sautons le pas et faisons comme Malinche. Passons les frontières.

² Il va de soi que cette réflexion sort du champ habituel et formel de la géographie. On ne peut perdre de vue pour autant que les regards et les réflexions que nous portons sur les organisations spatiales n'ont de sens que par rapport à une problématique qui, en dernière instance, est bien d'ordre sociologique. En ce sens, les questions relatives aux identités ne peuvent qu'interpeller les géographes. Ne serait-ce que parce qu'il me paraît difficile de les poser sans, tôt ou tard, faire référence au lieu autant qu'au territoire.

IL ÉTAIT UNE FEMME...

Il faisait chaud dans ces marais du Tabasco en ces derniers jours du mois de mars 1519. Vingt-cinq ans après que *Cristobal Colón* eut inventé l'Amérique, Cortés et ses hommes venaient de livrer leur premier combat depuis leur débarquement sur les côtes du Yucatan. La bataille avait été rude et la partie était loin d'être gagnée. Mais la supériorité des armes et les chevaux des conquistadores avaient contribué à faire la différence. Leur victoire acquise, les Espagnols laissaient plus de 800 morts dans les rangs des Indiens. Les jours suivants, les Espagnols se remettaient de leur victoire en pansant les blessures des hommes et des chevaux. L'heure était venue d'engager des pourparlers de paix avec les caciques de la région soumis par la force des armes. Cortés leur donna l'autorisation de « brûler et d'enterrer les corps de ceux qui étaient morts dans les dernières batailles, pour éviter leurs mauvaises exhalaisons et empêcher que les tigres et les lions les dévorassent » (DÍAZ DEL CASTILLO, 1980). L'échange d'offrandes pouvait commencer. De la verroterie pour les Indiens ; des vivres frais, des étoffes et quelques menus objets en or pour les Espagnols.

Mais tout cela n'était rien... « en comparaison des vingt femmes [que les Indiens leur] offrirent ». On les baptisa sur-le-champ ; « ce furent les premières chrétiennes de la Nouvelle-Espagne. Cortés les répartit en donnant une à chaque capitaine ». L'une d'elle, Malinche, reçut le nom de Marina.

« C'était bien réellement une grande dame, fille de grands caciques, ayant possédé des vassaux ; et certes, on s'en apercevait bien à sa belle prestance. Comme *doña Marina* était de bel aspect, insinuante et fort alerte, [Cortés] la donna à Hernandez Puertocarrero, que j'ai déjà dit être de bonne race. »

DÍAZ DEL CASTILLO (1980) ajoute à son propos que « lorsque plus tard, Puertocarrero fut en Espagne, *doña Marina* se lia avec Cortés, qui en eut un fils qu'on nomma Martin Cortés ». Il semble que cette liaison ait duré jusque vers 1523, époque qui correspond approximativement à l'arrivée à Mexico de l'épouse légitime de Cortés, Catalina Xuarez, restée jusqu'alors à Cuba. Malinche continua cependant à servir Cortés en l'accompagnant dans de nouvelles campagnes.

Jeune, belle, intelligente, Malinche avait eu une enfance singulière. Avec nos grilles de pensées, nous dirions aujourd'hui « malheureuse » ; et c'est peut-être l'explication de sa complète adhésion aux desseins des conquistadores... ou de Cortés ; on ne sait ce qu'il faut croire... Elle était fille d'une puissante famille des environs de

Coatzacoalcos (au sud de l'actuel État de Veracruz) ; la mort de son père bouleversa l'avenir que son rang lui promettait. À la suite de ce décès, la mère de Malinche s'unit avec un jeune cacique dont elle « eut un garçon, sur lequel se porta toute leur affection » (*ibid.*). En prévision de l'héritage, ceux-ci décidèrent de faire revenir tous leurs titres et privilèges à ce fils. Malinche devenant un obstacle, elle fut abandonnée :

« à des Indiens de Xicalango afin qu'on ne la vît plus, et ils répandirent le bruit qu'elle était morte, mettant à profit la mort de la fille d'une de leurs esclaves qu'on fit passer pour l'héritière. Il en résulta que les gens de Xicalango la cédèrent à des habitants de Tabasco, et ceux-ci la donnèrent à Cortés ».

C'est dans cette région que Malinche, dont la langue maternelle était le *mexica* (langue des Aztèques), apprit le *maya*.

En 1523, longtemps après la prise de Mexico et l'écroulement définitif de l'empire aztèque, Cortés dut repartir en campagne afin de mater une rébellion au Honduras. Cela le conduisit à parcourir la région du sud de l'actuel État de Veracruz d'où Malinche était originaire. Comme à l'accoutumée, celle-ci l'accompagnait et remplissait avec zèle sa charge d'interprète et de porte-parole des Espagnols. La chronique de Bernal DÍAZ DEL CASTILLO (*ibid.*) rapporte qu'elle épousa, avant d'arriver dans sa terre natale, à Orizaba, un conquistador du nom de Juan Xaramillo. Arrivée près de Coatzacoalcos, Malinche retrouva pour la première fois sa mère depuis que celle-ci l'avait abandonnée. L'évocation de cette rencontre montre, comme en d'autres circonstances, le sens politique de Malinche et à quel point elle avait fait sienne la rhétorique des Espagnols.

« Doña Marina, voyant leurs larmes, les consola, les pria de bannir toute crainte et leur dit qu'ils n'avaient pas compris ce qu'ils faisaient quand ils la donnèrent aux gens de Xicalango, et qu'elle leur pardonnait. Elle leur fit cadeau de plusieurs bijoux d'or et de diverses pièces d'habillement en les renvoyant à leur village, ajoutant que Dieu lui avait fait une bien grande grâce en l'enlevant à l'adoration des idoles et en la rendant chrétienne ; que maintenant qu'elle avait le bonheur d'avoir eu un fils avec son maître et seigneur Cortés, et d'être mariée avec un caballero comme était son mari Juan Xaramillo, voulût-on la faire cacique d'autant de provinces qu'il y en a en Nouvelle-Espagne, elle refuserait de l'être. »

L'intégration par le métissage

Ainsi la jeunesse de Malinche est-elle une suite d'arrachements : d'abord à sa famille, à sa terre, et à ses droits. À sa culture, ensuite, dès lors que commença sa nouvelle existence aux côtés des

conquistadores. À ses amants successifs, enfin, mais là, Bernal Díaz del Castillo et plus encore Hernán Cortés gardent un silence pudique sur la qualité des relations que les Espagnols entretenaient avec leurs maîtresses. Malinche symbolise d'abord la mémoire de ces centaines de femmes que les caciques indiens livraient aux Espagnols en signe d'allégeance partout où ces derniers passaient. En effet, partout où les communautés indiennes se soumettaient aux Espagnols, les notables indiens ne manquaient jamais d'accompagner l'échange habituel d'offrandes d'un certain nombre de jeunes filles nobles auxquelles se joignaient leurs servantes.

« Pour que vous voyiez plus clairement à quel point nous vous affectionnons et désirons en tout vous satisfaire, nous voulons vous donner nos filles pour que vous en fassiez vos femmes et en ayez des enfants, tant il est vrai que nous aspirons à vous avoir pour frères, vous ayant connus si bons et si valeureux. J'ai une fille fort belle qui n'a jamais été mariée, c'est à vous que je la donne » (*ibid.*).

Mais des deux côtés les femmes étaient prétexte à négociation, car si les caciques offraient leurs filles pour conclure une alliance, il arrivait que Cortés conditionne la réception de ce don à l'abandon par les Indiens de leurs pratiques religieuses ; et, cela va sans dire, avec la « bénédiction » des frères missionnaires qui accompagnaient l'expédition.

« On ajouta grand nombre d'autres vérités qu'il convenait de dire au sujet de notre sainte foi. On leur dit encore que s'ils voulaient être nos frères et se lier avec nous d'une amitié véritable, s'ils voulaient aussi que nous prissions plus volontiers leurs filles pour leur donner le titre de nos femmes, ils devaient abandonner au plus vite leurs mauvaises idoles et adorer Dieu Notre Seigneur comme nous l'adorions nous-mêmes » (*ibid.*).

Cortés n'arrivait pas seulement au Mexique pour faire fortune, mais aussi — c'est du moins ce qu'il laissait entendre dans ses lettres adressées au roi — pour offrir à la couronne d'Espagne de nouveaux territoires. Il venait pour conquérir et s'installer. C'est le sens de son geste lorsque, sur les plages de Veracruz, il donna l'ordre de désarmer et de détruire les navires avec lesquels ils avaient débarqué. Bien sûr, il s'agissait pour lui de juguler une mutinerie naissante et d'anéantir ainsi les espoirs de retour sur Cuba de tous ceux qui refusaient d'aller de l'avant. Mais il est difficile de ne pas voir que Cortés, en rendant tout espoir de retour impossible, signait un arrachement définitif à sa terre natale. Puissant symbole que la destruction de ces navires, même s'il est vrai que Cortés, n'étant pas un marin, ne pouvait rêver que d'exploits dont la terre ferme serait

le théâtre. Il tournait le dos à la mer et au passé. Seul le moment présent et un hypothétique destin comptaient désormais.

Cette attitude, rendue nécessaire, aussi, par les très mauvaises relations qu'il entretenait avec le gouverneur de Cuba, joua un rôle essentiel dans la nécessité d'une adaptation rapide des Espagnols aux conditions de vie locales. À aucun moment par exemple Cortés n'envisagea d'établir une sorte de « pont maritime » lui permettant de s'approvisionner régulièrement en produits et matériels venus de métropole via les îles Caraïbes. En ces débuts de conquête, toute approche de navire espagnol croisant le long des côtes mexicaines était perçue comme une menace et une insupportable concurrence. Cortés ne pouvait et ne voulait compter que sur lui-même et sur les ressources offertes (ou prélevées) par les populations indiennes qu'il vassalisait. Dans ces conditions, le don de femmes ne pouvait mieux tomber, si l'on ose dire, puisqu'il réglait d'un coup deux types d'exigences qu'il lui fallait bien envisager. D'une part, il permettait à Cortés et à ses compagnons d'armes d'éviter d'avoir à envisager la venue de femmes espagnoles qu'il aurait certainement fallu « recruter » dans les bas quartiers des ports — comme cela se fit plus tard couramment dans les îles de l'archipel des Caraïbes. D'autre part, la question de l'intendance s'en trouvait grandement facilitée puisque la présence d'Indiennes suivant la troupe était essentielle pour préparer la cuisine et, notamment, moudre le maïs et préparer le « pain mexicain » (la *tortilla*, galette de maïs). Cette adoption par les Espagnols des habitudes alimentaires des Indiens constituerait selon ALBERRO (1992) l'un des premiers signes de « l'acculturation des Espagnols dans le Mexique colonial ».

On ne peut manquer d'être frappé de constater combien les conquistadores, petite troupe perdue dans l'immensité mexicaine, n'auraient pu survivre longtemps sans adopter et reprendre à leur compte bon nombre des usages et habitudes des Indiens. D'abord seuls, les Espagnols étaient accompagnés d'une troupe d'Indiens qui se faisait chaque jour plus nombreuse. Il n'est donc pas surprenant que ces hommes aient rapidement changé aussi bien dans les divers registres de la vie quotidienne que dans leurs grilles de pensée et leurs valeurs morales. L'emploi systématique de porteurs — que leur recommanda d'ailleurs Malinche — comme le concubinage des Espagnols avec des Indiennes — les filles de caciques revenant aux officiers et leurs servantes aux soldats — ne pouvaient évidemment qu'y contribuer.

« L'impression et le soupçon que les Espagnols y subissent d'étranges et négatives transformations psychologiques affleurent dès la fin du xvi^e siècle, et un Sahagún écrit à propos des défauts et aberrations (*tachas y dislates*) affectant les Indiens que "les Espagnols qui y habitent, et surtout ceux qui y naissent acquièrent de mauvaises inclinations ; ceux qui y naissent, exactement

comme les Indiens, paraissent Espagnols par leur aspect, mais ne le sont pas par le caractère ; ceux qui sont nés en Espagne, s'ils n'y veillent pas avec le plus grand soin, deviennent différents quelques années après leur arrivée ici..." » (*ibid.*).

En somme, si la conquête du territoire et la soumission des Indiens se sont faites par la violence, l'intégration des Espagnols dans ce nouveau milieu s'est réalisée par le métissage. Un métissage né de l'union d'hommes et de femmes que l'histoire avait arraché à leurs racines.

ATTRACTION, RÉPULSION, SUSPICION

Plusieurs siècles plus tard, le nom de Malinche sera donc repris pour désigner et stigmatiser un comportement, particulièrement répandu dans une large frange de la classe moyenne mexicaine et de la bourgeoisie urbaine, le malinchisme. Il n'est pas un seul domaine qui ne soit épargné par cet autodénigrement, qui se veut expiatoire. Il est présent partout, perceptible à tout instant pour qui veut bien voir combien les rapports que les Mexicains entretiennent avec leur histoire sont passionnels et tourmentés. Le malinchisme se convertit en attitude qui s'alimente d'autant plus facilement que l'actualité la nourrit : depuis la défiance des Mexicains envers leurs systèmes de comptage (statistiques, résultats électoraux, etc.) jusqu'aux réactions théâtrales que déclenche la mise en marche de la première centrale nucléaire, il y a surabondance de motifs (ou de prétextes) à mal juger, et se mal juger. Quelques exemples illustrent cette sorte de distance que le malinchisme introduit entre le Mexicain et sa conscience.

Rejet... Attirance...

Le malinchisme le mieux partagé est sans conteste celui qui consiste à rejeter ou refuser d'acheter des biens fabriqués au Mexique. Le label « *hecho en México* » déclenche une ironie grinçante. Si le prix attractif pousse malgré tout le consommateur à « acheter mexicain », on s'attend au pire. On subodore la mauvaise qualité, on prévoit un fonctionnement défectueux qui, s'il se produit, conforte le malinchiste dans ses convictions ; il est normal et dans l'ordre des choses qu'on en soit pour ses frais *puisque* c'est fabriqué au Mexique. La certitude de s'être trompé se transforme ainsi en victoire puisque le jugement, *qu'on aurait souhaité ne pas avoir à porter*, se trouve confirmé. Victoire au goût amer, délectation morose.

Mais le malinchisme peut prendre des formes beaucoup plus pernicieuses lorsqu'il sous-entend — de façon positive ou négative car les deux formules existent — que la qualité aurait quelque chose à voir avec la couleur de la peau. La publicité d'affichage, comme celle diffusée sur les chaînes de télévision, est passée maître dans cette manipulation des mentalités. Viennent en tête ces charmants bambins, blonds comme les blés, recrutés dans les beaux quartiers de Mexico. Ils envahissent les écrans de leur blondeur occidentale pour convaincre le bon peuple, et pas seulement les classes moyennes peuplant les villes, de la supériorité de telle marque de couches-culottes, de biscuits, de jouets, de dentifrice ou de boissons gazeuses... Ces enfants propres qui mangent des céréales tous les matins et ont peut-être même oublié le goût de la *tortilla* peuvent-ils faire croire un seul instant que les Mexicains sont tous de nobles fils de Vikings ? Non, bien entendu ! En revanche, ils véhiculent fort bien, et semble-t-il avec succès, l'image d'une réussite sociale et matérielle à laquelle est inévitablement associée la couleur de la peau. Le fait est là, dans toute son implacable logique. Faut-il s'en scandaliser, si ce « message » n'est en somme que la confirmation d'une conviction bien ancrée dans toutes les classes de la société ? C'est bien sûr toute la question.

Ainsi la publicité commerciale comme d'ailleurs les *telenovelas* (feuilletons télévisés) sont-ils les instruments les plus puissants de diffusion d'un monde occidental présenté comme un modèle à suivre et à imiter. Au nom du marché, le malinchisme a envahi les écrans de télévision et, ce faisant, investi le principal vecteur de propagande politique d'un pouvoir qui n'est pourtant pas avare de symboles en matière de culte à la nation. Ce n'est pas la moindre des contradictions.

Dans le même registre de cette « culture » importée et américanisée (*agringada*), il faut aussi évoquer les affiches de cette femme largement décolletée qui couvre les murs des villes. Elle invite le passant à vivre un moment inoubliable (*con Superior pasala super*). Elle est blonde, bien sûr, à l'image de la bière dont il est question. Mais l'hollywoodienne poitrine relègue la référence à la boisson dans un coin si petit de l'affiche qu'on s'interroge un instant sur le sens de la publicité... Où est la supériorité ? Avec qui, ou avec quoi, sommes-nous invités à passer un moment « super » ? C'est bien sûr le sens ambigu de la campagne lancée par l'une des grandes brasseries mexicaines. On laisse libre cours au fantasme. La bière blonde, la poitrine voluptueuse de la femme blanche, ou les deux ; au choix. La blondeur est de toute façon un certificat de qualité.

Mais l'argument de la couleur de la peau peut être utilisé à des fins exactement inverses. Une annonce publicitaire réalisée à la demande de la « Commission fédérale d'électricité » est à cet égard exemplaire.

Elle était justifiée par la mise en fonctionnement de la première centrale nucléaire jamais réalisée au Mexique : Laguna verde, dans l'État de Veracruz. L'abondance du pétrole, la crise financière dans laquelle était plongé le Mexique durant la décennie quatre-vingt, comme l'absence de politique cohérente en matière énergétique, avaient eu pour effet de faire de la construction de cette centrale une histoire interminable. Les plus malinches en tiraient argument pour se persuader qu'il s'agirait d'un scandale financier de plus, d'une dépense somptuaire qui viendrait s'ajouter à la longue liste des projets avortés pour cause de gabegie et d'incompétence. Aussi, après plus de quinze années de travaux, l'annonce soudaine de la prochaine mise en service de la centrale, construite selon des technologies déjà anciennes, ne pouvait que susciter une levée de boucliers. Tout ce que le Mexique compte d'écologistes, d'intellectuels antinucléaires ou de simples citoyens gagnés aux thèses de l'opposition manifesta bruyamment. Leur message était sans ambiguïté : l'énergie nucléaire est une affaire beaucoup trop sérieuse et complexe pour laisser cette industrie aux mains des Mexicains, éternels apprentis sorciers. On assurait que les techniciens ne seraient pas — ou mal — formés et que les mesures de sécurité promises ne seraient jamais réalisées.

Face à cette polémique qui occupa la première page des quotidiens nationaux et régionaux pendant plusieurs semaines et suscita de nombreuses protestations, l'État se devait de réagir. Parallèlement à l'activité déployée par les responsables politiques pour convaincre et rassurer l'opinion publique, il le fit au moyen d'une stupéfiante campagne publicitaire télévisée dont voici la teneur : sur fond d'usine moderne, de laboratoires et de consoles bourrées de cadrans, un homme portant blouse blanche et casque de chantier — deux attributs du savoir et de la sécurité — expliquait docement combien cette centrale était sûre et combien elle était nécessaire au développement du pays. Mais, pour la circonstance, les publicitaires avaient choisi de donner l'image d'un ingénieur à la fois compétent *et* mexicain. La technologie était importée mais en l'occurrence il eût été dangereux de le rappeler puisque la production d'énergie — affaire d'État — reste un puissant symbole de l'indépendance du Mexique depuis la nationalisation des ressources pétrolières en 1938.

La blouse et le casque symbolisaient la compétence, il restait à « faire mexicain ». On choisit donc un figurant dont la couleur foncée de la peau ne laissait aucun doute sur ses origines. Mais, comme si le message n'était pas encore assez évident, comme s'il fallait encore expliquer et expier une fois pour toutes la malédiction que le métissage ferait peser sur le Mexique, cet expert affirmait, avec toute la conviction d'un acteur qui n'est pas dans son rôle, qu'il n'était pas nécessaire d'avoir le teint clair, les yeux bleus et les cheveux blonds pour se lancer, avec succès, dans l'aventure des technologies de

pointe ! Ainsi, poussé dans ses derniers retranchements, l'État retrouvait pour la circonstance ses vieux réflexes nationalistes en renvoyant au téléspectateur l'image de son identité métisse et laissait implicitement entendre que les antinucléaires n'étaient que des traîtres refusant d'assumer leur héritage.

Suspicion...

Il y a quelques années, le ministre de l'Agriculture mexicain de l'époque fit l'objet de critiques répétées de la part d'un hebdomadaire (*El Proceso*) fort à l'aise dans l'insinuation. Ce malheureux ministre, aux rondeurs il est vrai provocantes, avait eu un jour la maladresse de déclarer qu'il « tirait son chapeau » à celui qui serait capable de lui fournir des statistiques fiables de l'activité agricole mexicaine. L'organe de presse, toujours prompt à saisir les maladresses d'un homme politique, eut beau jeu de gloser sur l'incompétence d'un ministre justement censé fonder sa politique, notamment en matière de fixation des prix des denrées agricoles, sur une connaissance précise des superficies et des volumes récoltés et une prévision non moins fiable de l'activité future.

Pourtant, en ironisant sur la qualité des services statistiques de son pays, ce ministre ne faisait qu'énoncer un sentiment, largement partagé, de suspicion systématique à l'égard de toute information chiffrée, surtout lorsqu'elle provient d'un organisme d'État. La critique de cet hebdomadaire tournait donc à la démagogie ; l'homme de la rue, comme les intellectuels, a la conviction très enracinée que les enquêtes ou les recensements, l'établissement des listes électorales ou les résultats des urnes ne sont jamais réalisés et comptabilisés avec le sérieux, l'honnêteté et la rigueur voulus, quand ils ne sont pas purement et simplement trafiqués. En gros, le Mexicain ne fait pas plus confiance aux statistiques qu'à sa police, ce qui n'est pas peu dire. Ainsi, Luis GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ (1989 a) écrivait-il :

« *Muchas monografías y síntesis se basan en estadísticas endeble, y en los mejores casos, en censos de población y económicos, hijos de la desconfianza nacional* » (Nombre de monographies et de synthèses s'appuient sur des statistiques peu fiables, et, dans le meilleur des cas, sur des recensements de population ou économiques, produits de la méfiance nationale).

Cette suspicion n'a pas manqué d'être alimentée par la présomption de fraude qui entoure les élections depuis de nombreuses années. Mais le doute s'étendit au recensement général de la population de 1990. La publication des résultats, en 1991, déclencha un véritable tollé. L'annonce officielle d'une baisse de la croissance démographique

provoqua en effet un concert de protestations, non seulement de la part des médias et des experts de tous types, mais aussi, et c'était plus grave, de la part de nombreux élus locaux et de gouverneurs, en général dévoués assesseurs des institutions fédérales. Venant de ces derniers, il est vrai que l'éventualité d'une diminution relative des effectifs de population était d'autant moins bien acceptée que ces chiffres seraient ultérieurement employés pour procéder aux répartitions budgétaires. Mais pour l'opinion publique et la plupart des médias, la réaction tenait beaucoup plus du rejet instinctif. Sans que les objections soient sérieusement argumentées, ils rejetaient l'idée que la natalité ait pu finir par baisser, ils allaient même jusqu'à soupçonner l'État d'une odieuse manipulation des chiffres pour des motifs aussi obscurs qu'invérifiables. Les Mexicains se voulaient plus nombreux. Par un amalgame grossier, la baisse de la croissance démographique était rapidement assimilée à une diminution nette de la population totale. Chauvinisme aidant, les Mexicains voyaient la suprématie de Mexico menacée dans un domaine qui suscite un vrai sentiment de fierté nationale. Car, même si cela reste très discutable, Mexico est toujours présentée comme la plus grande ville du monde, et doit le rester.

Or, la diminution nette de la population enregistrée dans la ville *stricto sensu* (à l'avantage de la périphérie dont la croissance reste toujours soutenue) fut rapidement interprétée comme une attaque insupportable. On menaçait les Mexicains dans leur première place mondiale. Pollués d'accord, mais les plus nombreux.

Ainsi, suspicion et orgueil trouvaient un terrain d'entente (MONSIVÁIS, 1987). La suspicion est illustrée par ce dicton populaire que les Mexicains assèment avec un humour cinglant : « Nous sommes le pays le plus corrompu et le plus escroc » (*somos el país más corrupto o transa*). La corruption fièrement annoncée comme un symbole d'identité et de spécificité, il fallait quand même oser. Les Mexicains le font. Avec défi. Il est vrai toutefois, comme le dit cet autre dicton qui porte en lui toutes les hontes et toutes les fiertés qu'« il n'y a pas deux pays comme le Mexique » (*como México no hay dos*).

Mais revenons à cette méfiance à l'égard des statistiques. Une fois les passions apaisées, lorsque le temps et un certain fatalisme ont calmé les esprits, passées la controverse et la polémique, il faut bien que l'action reprenne ses droits. Les hommes politiques occupent les sièges que le suffrage est censé leur avoir donné, les ministres administrent et les intellectuels se remettent à leurs études. Les statistiques sortent des tiroirs et tout le monde, comme si rien ne s'était produit, reprend les chiffres, commente les résultats des urnes, interprète les recensements... Il y a donc bien double langage, ou, plutôt, une action indépendante du verbe. Mais l'important est

ailleurs. L'important est que personne n'est dupe de cette discordance entre le geste et la parole, le dire et le faire, le fait et le droit. C'est, semble-t-il, ce qui explique cette distanciation, frappante, par rapport à l'action. Comme si, au fond, tout cela n'était qu'un jeu. Comme s'il fallait, en toute chose, savoir raison garder et prendre le recul que seul donne le temps. Mais, supposons que cela *aussi* soit un jeu ? Que resterait-il alors, sinon le mystère d'une société dissimulée derrière ses masques, si chers à Octavio Paz, impénétrable à l'excès qui, jouant à jouer, regarde sa propre mise en scène avec l'ironie qui seule permet de bien jouer ?

IDENTITÉ ? SCEPTIQUE

Voici donc Malinche investie de tout le poids de l'histoire, responsable de tous les maux dont souffrirait le Mexique. Les « inventeurs » du malinchisme, et ceux qui le dénoncent, désignent la coupable. Malinche est accusée. Éternelle pécheresse, il fallait que cela retombe sur une femme.

« Impossible dès lors de ne pas apercevoir la ressemblance qu'il y a entre le "mâle" et le conquistador espagnol. Car ce dernier est le modèle — plus mythique que réel — qui commande toutes les représentations que les Mexicains se font des puissants : caciques, seigneurs féodaux, grands propriétaires, politiciens, généraux, industriels. Ils sont tous des "mâles", des *chingones* » (PAZ, 1972).

Un homme et une femme. Version mexicaine du péché originel. Cette évocation constante de Malinche ne pourrait être comprise, et n'aurait d'ailleurs de sens, si elle ne renvoyait à une vision de l'histoire portée comme une malédiction. L'évocation de son nom est le rappel d'une nation fondée dans la douleur.

« L'extraordinaire permanence de Cortés et de Malinche dans l'imagination et la sensibilité des Mexicains actuels montre que ce sont là plus que des figures historiques : ce sont les symboles d'un conflit secret que nous n'avons pas encore résolu. En répudiant Malinche [...] le Mexicain rompt ses liens avec le passé, renie ses origines et se retrouve seul dans une vie tout historique » (*ibid.*).

De Malinche, la mémoire collective ne retiendra que sa double trahison. Celle d'avoir favorisé l'avancée des conquistadores et celle d'avoir partagé leurs nuits. Par la force, exclusivement, si l'on s'en tient à ce que l'histoire a retenu de Malinche. Comme s'il n'existait

d'autre alternative que le viol ou la prostitution. Ce ne peut être que l'un ou l'autre. Témoin, cette autre citation d'Octavio PAZ (1972) :

« La *Chingada* est la Mère, ouverte, violée, trompée. [...] Si on la compare à l'expression espagnole *enfant de putain* on voit immédiatement la différence. Pour l'Espagnol, le déshonneur consiste à être l'enfant d'une femme qui se livre volontairement, une prostituée ; pour le Mexicain, d'être le fruit d'un viol. »

Malinche symbolise la naissance du Mexique moderne, son principe fondateur. C'est pourtant oublier un peu vite que ce pays n'aurait pu être conquis par Cortés sans l'aide des Indiens eux-mêmes. Leur désunion, les rivalités que *Totonagues* et *Tlaxcaltecos* entretenaient à l'égard des Aztèques ont fait le jeu des Espagnols. La dénonciation de cette trahison, comme la création et l'emploi d'un vocable sacrifiant Malinche sur l'autel de la honte, procède d'une seule et même pensée qui laisse clairement entendre que les Indiens, considérés pour la circonstance comme un groupe homogène, sont les seuls ancêtres légitimes.

Mais au xx^e siècle cette pensée ne peut plus s'exprimer. Il va de soi qu'il n'est plus question d'évoquer le mythe d'un paradis perdu ou d'un principe fondateur basé sur l'indianité. Le phénomène du métissage a été si massif que le fait indien ne peut plus être autrement envisagé que comme le problème d'une minorité — d'ailleurs encore une fois considérée comme une entité homogène. Le décalage est trop grand entre le sens caché de ce terme et l'emploi qui en est fait qui, lui, vise d'abord à promouvoir un nationalisme sommaire taillé à la hache. La dénonciation du malinchisme sert bien alors l'idéologie du pouvoir.

Ce nationalisme aussi étroit que politiquement nécessaire dénonce l'ouverture sur l'étranger, appelle à un repliement sur soi. Mais pour mieux ancrer ce nationalisme dans les mentalités, la construction d'un « authentique » sentiment identitaire s'imposait. S'opère alors le glissement sémantique. La dénonciation du malinchisme n'est plus une mise en accusation de Malinche. Il ne s'agit plus désormais que d'affirmer la force et le génie d'un peuple, d'une identité qui ne serait ni indienne ni espagnole, mais seulement « mexicaine ». Pourtant, ce raccourci historique évite la question fondamentale, celle du métissage, que le malinchisme exprime à sa manière, et dont Bolivar avait lui aussi pleinement conscience :

« Nous autres, nous ne sommes ni Indiens ni Européens, mais une espèce intermédiaire entre les légitimes propriétaires du pays et les usurpateurs espagnols » (VAYSSIÈRE, 1992).

Tout est bon pour se livrer à cette espèce de flagellation mentale, renier sa culture dont l'originalité est par ailleurs largement affirmée

sinon revendiquée. Le paradoxe est dans ce conflit permanent entre deux sentiments contradictoires qui signalent l'incertitude identitaire : à l'attraction et à la répulsion qu'inspirent dans un même élan l'étranger — « ce qui vient de dehors » — fait écho cette attitude ambiguë de suraffirmation des origines et du mépris du Mexicain « moyen ». Car les plus malinchistes des Mexicains sont aussi souvent les plus prompts à verser dans une vision rousseauiste de l'Indien pur et sans taches. Mais personne n'est à l'abri du malinchisme. Tous, ou presque, s'adonnent un jour ou l'autre à cette espèce de vigilance morbide. En ce sens, en marge des interprétations de type historique, le malinchisme est aussi une forme de réaction, de défense et de protection face à une culture préfabriquée. C'est la réponse ironique de la majorité silencieuse qui se sent insultée, trompée par une minorité de puissants qui fait la politique, construit son histoire et forge, en son nom, une identité de carton-pâte. Le malinchisme dénonce et s'oppose à une forme de nationalisme étroit construit pour répondre à des exigences politiques. Il marque la voie d'une autre identité. À moins que ce ne soit seulement de son double. Le malinchisme répond au nationalisme formel, distillé par les instruments du pouvoir, construit sur une vision caricaturale de l'histoire qui renvoie dos à dos les Mexicains et ceux qui les gouvernent.

Le malinchisme peut être interprété comme un cri de révolte contre un nationalisme populiste et convenu. Ce malinchisme dit le métissage, réclame une identité plurielle, sans prédicateurs ni certitudes. Il fait de l'incertitude identitaire une vertu. Mais le malinchisme est aussi un renoncement, une triste soumission lorsqu'il se rêve blanc de peau. On comprend dès lors que :

« à l'instar des pyramides pré-cortésiennes qui en cachent presque toujours d'autres, dans une seule ville ou dans une seule âme se mêlent et se superposent des notions et des sentiments ennemis ou étrangers » (PAZ, 1972).

Malinche était une femme... mais le malinchisme se décline au masculin.

BIBLIOGRAPHIE

- ASSOCIATION FRANÇAISE DES SCIENCES SOCIALES SUR L'AMÉRIQUE LATINE (AFSSAL), 1992.
— *Les enjeux de la mémoire. L'Amérique latine à la croisée du cinquième centenaire : commémorer ou remémorer ?* Colloque international de l'Afssal, Paris, CNRS, déc. 1992.
- ALBERRO (S.), 1992. — L'acculturation des Espagnols dans le Mexique colonial : déchéance ou dynamisme culturel ? *L'Homme*, 122-124, avr. déc. XXXII (2-3-4) : 149-164.

- CORTES (H.), 1983. — *La conquête du Mexique*, Paris, La Découverte.
- DÍAZ DEL CASTILLO (B.), 1980. — *Histoire véridique de la conquête de la Nouvelle-Espagne*, Paris, La Découverte, 2 vol.
- GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ (L.), 1989 a. — *Todo es historia*, México, Cal y arena.
- GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ (L.), 1989 b. — La indole de los mexicanos, *Nexos*, n° 144 : 31-34.
- MONSIVÁIS (C.), 1987. — Muerte y resurrección del nacionalismo mexicano, *Nexos*, n° 109 : 13-22.
- PAZ (O.), 1972. — *Le labyrinthe de la solitude*, Paris, Gallimard, 2^e édition.
- PITT-RIVERS (J.), 1992. — La Culture métisse : dynamique du statut ethnique, *L'Homme*, 122-124, avr. déc. XXXII (2-3-4) : 133-148.
- VAYSSIÈRE (P.), 1992. — Bolivar, le « libertador » impuissant, *Le Monde*, 13/08/1992.

Le destin de Lia

Histoire individuelle et identité collective dans le *candomblé* de Bahia*

Michel AGIER**

L'ORDRE DES ORIXÁS¹

À la fin du mois de juillet 1992, dans le quartier d'Engenho Velho de Federação, à Bahia, huit jeunes femmes firent leur première sortie d'initiales (*iaos*) dans la salle de cérémonie du temple (*terreiro*) dirigé par Lia, jeune mulâtresse bahianaise. Une assistance nombreuse et hétéroclite s'était retrouvée là : des parents, des amis, des membres du *terreiro* voisin, des gens du quartier, des candidats aux élections municipales en campagne, des touristes Noirs américains, des militants du mouvement noir bahianais, des étudiants et professeurs universitaires... et de nombreux enfants du quartier. Il y avait au total entre 150 et 200 « spectateurs » pour une vingtaine d'« acteurs » (bien que les rôles ne soient pas en ces termes strictement établis). Les uns se pressaient sur les bancs autour de la grande salle ou, faute de places assises, s'adossaient aux murs (un côté pour les femmes, un autre pour les hommes). Les autres restaient dehors, pour se détendre, pour saluer des connaissances et converser, dans la cour de la maison ou dans le bar d'en face. De chaque côté de la maison, enfants et adultes se bouscullaient

* Le terme *candomblé* désigne le système religieux afro-brésilien à Bahia. Les termes utilisés dans ce milieu religieux sont *yoruba* ou *portugais*. On en donnera systématiquement une traduction française, pour faciliter la lecture, mais en sachant qu'on ne fait souvent qu'en rendre très approximativement le sens. Merci à Doris Bonnet, Marie-José Jolivet et Kadya Tall pour leurs commentaires précieux d'une première version de ce texte.

** Anthropologue, chercheur Orstom au Shadyc, ÉHÉSS, 2, rue de la Charité, 13002 Marseille.

¹ *Orixá* est le terme *yoruba* désignant les divinités en général. Par ailleurs, chaque divinité est désignée par un nom propre (Xangô, Oxalá, Obaluaê, etc.) qui peut être suivi de l'indication de sa « qualité » (un de ses avatars, par exemple Xangô-Airá qui est la forme vieille de la divinité Xangô). Outre qu'on attend de lui qu'il transmette de la « force » essentielle (*axé*), chaque *orixá* est doté de ses propres mythes de divinisation, de ses représentations imagées et d'un archétype de comportement relationnel, qui le rendent particulièrement anthropomorphe et propice à l'établissement de relations et d'identifications avec les humains.

aux fenêtres de la grande salle pour « épier » ou « apprécier » la fête².

Dans leurs danses, les nouvelles initiées étaient guidées par Lia, leur toute jeune mère-de-saint³, assistée de sa sœur⁴. Chacune des huit *iaos* était soutenue par une *ekede*⁵. Elles étaient aussi observées, voire accompagnées dans leurs premiers pas, par quelques sœurs-de-saint et autres vieilles dames notables du *terreiro* voisin. L'ensemble de la scène se joua des heures durant, un soir sur deux, pendant plus de deux semaines⁶. La fête était rythmée par le son des tambours (les *atabaques*), dont la vibration et la force d'envoûtement étaient modulées par les joueurs selon la « force » des *orixás* appelés et accueillis.

Il y eut neuf sorties en tout : sept correspondirent aux « obligations » de chacune des huit nouvelles initiées — deux d'entre elles étant filles de la même divinité —, et les deux autres, rituellement, furent des hommages, le premier jour à Xangô (c'est toujours le premier honoré) et le dernier jour à Oxalá, divinité associée à l'idée de création et qui « vient toujours en dernier », dit Lia, pour fermer le cycle.

L'ordre de présentation des neuf *orixás* successivement honorés lors de ce rituel de sortie des *iaos* respecta exactement celui du calendrier des fêtes annuelles du *terreiro* — qui va de fin janvier à fin mars. De la même façon, il fut reproduit, en condensé, chaque soir de ce cycle d'obligations, dans l'ordre par lequel se présentaient les nouvelles *iaos* dans la ronde de la salle de cérémonie : 1) Xangô (c'est l'*orixá* maître de ce *terreiro*) ; 2) les *orixás* masculins (Ogun, Oxossi, et à nouveau Xangô dans la sortie des *iaos*) ; 3) les *orixás* féminins (Iansã, Iemanjá, Oxum) ; 4) Oxalá⁷. Et c'est enfin en reprenant le même ordre

² *Espiar* et *apreciar* sont des termes consacrés, dans le langage commun des adeptes du *candomblé*, pour parler de l'assistance floue, qui inclut divers degrés de proximité et de connaissance. À une personne venue pour « apprécier » une fête, il peut arriver de « tomber » en transe. Et la vieille mère-de-saint (chef spirituel) du *terreiro* voisin dit être souvent venue dans le temple dirigé par Lia pour « épier » la maison de sa jeune amie.

³ *Mãe-de-santo* en portugais, *ialorixá* en yoruba.

⁴ Il s'agit de sa sœur consanguine qui est aussi la « petite mère » spirituelle (c'est-à-dire l'assistante de la mère-de-saint) du *terreiro*.

⁵ Membre, non initiée mais généralement expérimentée et bien informée, de la communauté du *terreiro*, dont une des fonctions est d'assister et soutenir (physiquement) les filles-de-saint (*iaos*) avant, pendant, et après la transe.

⁶ Cette durée correspond aux dix-sept jours conventionnels du rituel de l'initiation dans la tradition *nagô* de Bahia, tel que ce rituel est rendu, dans une description exhaustive et détaillée, par Pierre VERGER (1981 : 36-69).

⁷ La neuvième divinité de la sortie des *iaos* ne figure pas dans le calendrier rituel du *terreiro* mais c'est l'*orixá* d'une des huit filles-de-saint de Lia. Comme cette divinité est Oxumaré (moitié masculin, moitié féminin), elle s'est exactement intercalée entre les divinités masculines et féminines, arrivant donc en cinquième position. Bien sûr, on ne mentionne ici que les divinités manifestées lors de la sortie des *iaos* et non toutes celles qui sont célébrées lors des fêtes du calendrier annuel.

que la mère-de-saint présenta ses nouvelles initiées aux joueurs de tambour avant d'entamer le chant qui appelle leur orixá, tout de suite accompagné par les percussions et amplifié par les voix de l'assistance. Plus ou moins vite et d'une façon plus ou moins spectaculaire, selon leur caractère et selon l'ardeur des percussionnistes et des participants, les *orixás* se manifestèrent sur leurs filles par la transe.

Tout le monde reconnut le grand succès de cette première sortie du premier *barco*⁸ de Lia, commentant les prouesses des *orixás* descendus sur les jeunes initiées et aussi, plusieurs fois, sur des membres de l'assistance⁹. On commenta longtemps la beauté des parures et, bien sûr, le charisme tranquille et la force de volonté de Lia qui avait réussi cette première grande sortie publique. Elle avait été fort bien organisée et conforme, affirmait-on, au rituel *nagô* de *Ketu*, tradition affichée par le *terreiro* de Lia.

Quel a été le sens de cet événement ? Si l'on s'en tient à la stricte fonction annoncée, ce fut un rite de passage : des *abiãs* (personnes en phase d'initiation) y devinrent des *iaos* (initiées) intégrant pleinement la communauté du *candomblé*, en acquérant dans le même temps une identité mythique en double (celle de l'*orixá* qui les possède) et une nouvelle identité sociale, résultat d'une sorte de rupture et de renaissance personnelles (AUGRAS, 1992).

En même temps, l'observation des séances successives de ce rite de passage montre qu'il s'est agi, avant tout, de la mise en scène réussie et remarquablement ordonnée d'un des principaux rituels du *candomblé*. Dominée par la rigueur et le respect de normes pré-établies, l'exécution du rituel fut une épreuve autant pour Lia que pour ses initiées. Rien de la mise en scène des transes ne fut laissé au hasard. L'ordre des *orixás* (à l'arrivée des initiées dans la ronde, et à l'entrée en transe des nouvelles *iaos*) reproduisit la même séquence que celle du calendrier rituel annuel, espèce de carte de visite du *terreiro*¹⁰. Le matériel symbolique (nourritures, animaux sacrifiés, tambours, et surtout les nombreux et coûteux vêtements et objets rituels représentant chaque divinité) avait été rassemblé au

⁸ La barque, ou « promotion », des initiées.

⁹ Ce fut surtout le cas avec Xangô, divinité se manifestant symboliquement par la foudre, et qui est tenu ici pour le plus « fort » : ses descentes sont les plus violentes et son *axé* (force) débordant fait bien souvent mouche au-delà de ses fils et filles initiés. Sa forme la plus vieille (Xangô Airá) est la divinité fondatrice de cette maison-de-saint.

¹⁰ Carte de visite au sens littéral puisque, comme beaucoup de *terreiros* le font, celui de Lia inaugura, dès l'année suivante, la divulgation de son cycle de fêtes par la diffusion d'une élégante carte d'invitation. Comme l'a montré Vivaldo da COSTA LIMA (1977 : 5), les cérémonies *calendaires* sont un critère important pour inscrire les *terreiros* comme *groupes* de *candomblé* et dans la durée.

prix d'efforts et d'aides accumulés pendant des mois. Les cantiques, rythmes et pas de danses de chaque *orixá* avaient été répétés lors d'interminables séances d'apprentissage (les mercredis et fins de semaine) préparatoires à l'initiation rituelle.

Aussi l'émotion intense, qui vint progressivement animer les participants au cours de chaque soirée et au long des dix-sept jours de fête, peut-elle être comprise comme le résultat et la consécration de cette mise en scène réussie d'une harmonie collective. Il est habituel qu'un sentiment d'appartenance communautaire se forme dans de telles soirées de fêtes rituelles où chacun participe aux cantiques, aux rythmes, éventuellement aux transes, et où, finalement, très tard dans la nuit, la nourriture sacrifiée aux divinités est consommée collectivement par les participants. Roberto MORTA (1992 : 51-52) a fort bien décrit cette « communion » rituelle à l'occasion d'une description d'une autre sortie d'initiées, à Recife (Pernambouc, Nordeste du Brésil) :

« La "iaô" fait deux ou trois fois le tour de la salle de danse, tandis que les assistants l'acclament et lui jettent des grains de riz. Mais d'une certaine façon, c'est la communauté, unie par le pacte de la reconnaissance, qui s'acclame elle-même. Après l'annonce solennelle du nom du dieu par le novice (ou par le dieu lui-même), la fête se fonde dans une seule transe. [...] Notre être le plus profond jaillit de l'effervescence de la reconnaissance et de la communion. »

Cette composante identitaire du rituel (la reconnaissance partagée et la communion), fondée sur la répétition stéréotypée d'une rencontre réussie entre l'individuel et le collectif (AUGÉ, 1987), s'est trouvée amplifiée par le contexte particulier créé par l'histoire de ce *terreiro* (communément appelé Vila Flaviana) à Salvador et par la biographie de sa prêtresse, la jeune Lia.

En effet, outre qu'elle concluait l'initiation des huit jeunes femmes, cette première sortie marquait aussi la réouverture publique d'une maison-de-saint qui avait été parmi les plus importantes de la ville de Bahia durant la première moitié de ce siècle, et qui était restée presque inactive depuis la mort de sa fondatrice, Flaviana, en 1940¹¹. C'était aussi la première « barque » d'initiées formée par Lia, la jeune mère-de-saint du *terreiro* — elle avait juste trente-trois ans lors

¹¹ Ce *terreiro* porte le nom de l'espace (maisons et autels des divinités, habitations et *mato*, ou « brousse ») associé à celui de sa fondatrice : Vila Flaviana. Le terrain est aujourd'hui très réduit par rapport à ce qu'il était à l'origine ; il ne se compose plus que d'une grande bâtisse (une partie sacrée et une autre d'habitation), quelques autels extérieurs, une courette à l'entrée et un long couloir extérieur. Au-dessus de la porte principale de la maison reste gravée l'inscription Vila Flaviana.

de cette première sortie. Quelques années auparavant, elle avait été désignée, par le jeu des cauris (divination) du puissant *terreiro* où elle avait été elle-même initiée, comme l'héritière spirituelle de sa bisaïeule, Flaviana, à la tête du *terreiro* de la Vila Flaviana.

La sortie rituelle des *iaos* a donc été l'occasion d'un événement local — la réouverture du *terreiro* — qui en a amplifié le sens. Cet événement se dédouble lui-même, dans sa dimension sociologique, en deux ordres de signification : individuel (dans la trajectoire de Lia, la mère-de-saint) et collectif (dans l'histoire du *terreiro* et de la culture afro-bahianaise). Enfin, une dernière question, directement identitaire, est posée par cet événement : *comment devient-on mère-de-saint à Bahia ?* On vient de voir que la réponse à cette question ne pourra être approchée qu'en tenant ensemble les deux points de vue, individuel et collectif : comment Lia elle-même est-elle devenue mère-de-saint ? Et quelles sont les règles, explicites et implicites, du milieu bahianais du *candomblé* en ce domaine ?

En cherchant la réponse à ces questions, on verra que l'ordre des réseaux — dans lequel le parcours de Lia s'est inscrit — fonctionne comme une réplique sociologique de l'ordre minutieux et rigoureux du rituel de l'identification mythique que l'on vient de présenter.

L'ORDRE DES RÉSEAUX

Lia est fille-de-saint depuis l'âge de seize ans (en 1975) et mère-de-saint, officiellement, depuis qu'elle a trente-deux ans (en 1991). Toutes les dimensions du chemin personnel déjà accompli (scolaire, professionnelle, résidentielle, matrimoniale) paraissent, aujourd'hui, avoir été soumises à son destin religieux. L'examen de ce destin nous renvoie, en fait, à l'histoire d'une lignée et à un tissu de relations familiales qui ont, tout à la fois, structuré sa socialisation, formé ses dispositions pour l'interprétation symbolique des douleurs et des malheurs et, très littéralement, guidé ses pas.

Il nous faut donc d'abord retracer, brièvement, l'histoire du *terreiro* dont elle est aujourd'hui la prêtresse, histoire qui nous fait remonter à une ancêtre familiale, la bisaïeule de Lia (mère du père de sa mère) : Flaviana, née en 1846, fondatrice (peut-être vers 1875) d'un *terreiro* de *candomblé* de tradition *nagô* à Bahia. Flaviana a fait partie des grandes prêtresses de Bahia au début de ce siècle. Elle fut très liée aux plus fameux pères et mères-de-saint du *candomblé* bahianais, en particulier à celle qui était à l'époque la mère-de-saint du temple de la Casa Branca¹², celui-là même où, un demi-siècle plus tard,

¹² La célèbre Maximiana, dite *Tia Massi* (Tante Massi).

Lia allait être elle-même initiée. Visité et mentionné par divers anthropologues, son *terreiro* est connu pour avoir été très animé et convivial¹³. La maison, déjà connue dans les années trente sous le nom de Vila Flaviana, bien que pauvre, était très vivante. Vingt personnes y habitaient en permanence, raconte aujourd'hui une vieille *ekede* (assistante non initiée) de quatre-vingts ans, petite-fille de Flaviana et tante maternelle de Lia. On y donnait beaucoup de fêtes. Flaviana était, parmi les grands prêtres de l'époque, celle qui avait la plus importante progéniture spirituelle, raconte-t-on encore dans le *terreiro*¹⁴. Son rayonnement était tel qu'il fallait « faire deux rondes », raconte la vieille tante de Lia en parlant des danses des filles-de-saint lors des cérémonies publiques !

Flaviana est morte en 1940, à l'âge de quatre-vingt-douze ans, après avoir été visitée et interviewée, en 1938, par les anthropologues Ruth Landes et Edison Carneiro¹⁵. Après sa mort, le *terreiro* cessa partiellement ses activités. Son unique fille (de sang), Maria Eugênia (née en 1889), resta dans la maison pour « s'occuper des *orixás* » : entretenir les autels des divinités, leur faire un minimum de sacrifices rituels — peu ou pas de cérémonies publiques¹⁶ — etc. Mais elle ne pouvait faire aucune initiation car, bien qu'elle eût grandi dans cette maison et fût bonne connaissance de la vie du *terreiro* et de ses rites, et bien qu'elle eût son propre *orixá* « fixé » dans le *terreiro*, elle n'était pas elle-même passée par le rituel de l'initiation¹⁷. Maria Eugênia mourut en 1975, après avoir maintenu la maison et le *terreiro* pendant trente-cinq ans. La même année, Lia (fille de la fille du frère de même mère de Maria Eugênia), alors âgée de seize ans, était faite *iao* dans le *terreiro* de la Casa Branca, voisin de quelques centaines de mètres. Là, une « vieille tante » de la Casa Branca

¹³ Edison Carneiro raconte y avoir participé à des après-midi dansants à la mode des années vingt et trente (LANDES, 1967). Le même ethnologue et Roger Bastide s'y réfèrent à l'occasion de l'étude des *erês* (état liminaire entre la possession par l'*orixá* et le retour à l'état normal) qui s'y manifestaient de manière exemplaire (CARNEIRO, 1948 ; BASTIDE, 1958).

¹⁴ Ces dires sont confirmés par Edison CARNEIRO (1948 : 82). Celui-ci notait que Flaviana était le « cas le plus notoire », dans la Bahia des années trente, d'une mère-de-saint dont la descendance spirituelle était « énorme » et qu'elle devait cela à sa « bonté » et « sympathie personnelle ».

¹⁵ Voir CARNEIRO (1948) et LANDES (1967). Mentionnant cette entrevue, Vivaldo da COSTA LIMA parle du déjà « vieux » *terreiro* de Flaviana à l'époque (OLIVEIRA et COSTA LIMA, 1987 : 181).

¹⁶ Sauf au saint de la maison, Xangô, qui fut à nouveau honoré, racontent certains, vers la fin des années cinquante.

¹⁷ Dans son *memento nominum* des principaux dirigeants du *candomblé* bahianais, réalisé en 1948, Edison CARNEIRO (1948 : 110) enregistre cependant Maria Eugênia comme étant la « mère » de la Vila Flaviana à la suite de la défunte Flaviana.

rappela que la bisaïeule de Lia avait un *terreiro* qu'il revenait à Lia de reprendre. Mais celle-ci était toute jeune initiée, et il faut au moins sept ans d'initiation pour atteindre le statut d'*ebônim*¹⁸ qui permet à un initié de diriger un temple à son tour. Pendant quelques années encore (de 1975 à 1987), une très vieille fille-de-saint de Flaviana, nommée Das Dores, allait s'occuper des autels des *orixás* de la Vila Flaviana, jusqu'à sa mort en 1987. Bien qu'elle ait déjà été « petite mère » (seconde de la mère-de-saint) dans un autre *terreiro*, elle ne fut pas mère-de-saint de celui-ci. En effet, elle y vint de sa propre initiative, sans avoir été désignée par un jeu de cauris. Bon gré mal gré, Das Dores ne fit rien de plus que ce qu'avait fait la fille (non initiée) de Flaviana, qui la précéda : pas de consultation divinatoire, pas de « travail »¹⁹, pas d'initiation. Et pas de fête publique en hommage aux *orixás*.

C'est à la mort de Das Dores que Lia « accept(a) de prendre en charge le *terreiro* » (selon ses propres termes). Elle le fit sur l'injonction insistante de la divinité maîtresse du *terreiro* de la Vila Flaviana : Xangô Airá, la forme vieille du dieu des orages et de la justice. Cette injonction lui parvint dans le *terreiro* voisin — celui de la Casa Branca, où Lia avait été initiée — et par la bouche de sa mère-de-saint, qui est aussi sa cousine croisée patrilatérale. On verra plus loin que les périodes séparant le droit symbolique de Lia de reprendre le *terreiro* (en 1982, après sept ans d'initiation), la décision effective de reprendre le temple (en 1987, après la mort de la vieille fille-de-saint de Flaviana) et son redémarrage officiel (en 1991) sont chargées non seulement d'hésitations identitaires de la part de la jeune femme mais aussi de tensions diverses (entre autres avec la vieille Das Dores) qui ont certainement joué un rôle important dans les choix de Lia.

Une fois décidée la reprise du *terreiro*, le redémarrage de ses activités fut une vaste entreprise, qui se heurta à plusieurs difficultés : la résistance de cousins de Lia occupant une partie de la maison à des fins domestiques et une autre à des fins spéculatives ; le besoin d'une somme importante d'argent pour réformer la maison en mauvais état (réparations du toit, agrandissement et peinture de la salle de cérémonie, construction en dur d'une cuisine et des autels extérieurs) ; la formation de la première « barque » d'initiates, etc. Aussi Lia dut-elle mobiliser tous ses appuis : ceux de la Casa Branca, où elle fut initiée et qui est de la même « nation » (dite « *nagô* de *Ketu* ») que

¹⁸ Littéralement l'ainé(e), en yoruba.

¹⁹ Travail ou *ebô*, offrande propitiatoire ou de protection faite pour le compte de clients. Avec la consultation des cauris, c'est la principale source de revenu des prêtres et prêtresses du candomblé.

son propre *terreiro* ; ceux de la Fédération bahianaise du culte afro-brésilien, très liée depuis la fin des années quarante à ce même *terreiro* de la Casa Branca ; ceux de conseillers municipaux ; ceux de ses nombreux parents (biologiques et spirituels), etc. Tout cela lui permit de rouvrir le *terreiro* officiellement en 1991 et de présenter, l'année suivante, sa première « barque » de huit initiées en même temps qu'une image convaincante de la remise à neuf du vieux *terreiro*.

On vient de voir, à grands traits, à quelle place se situe l'histoire particulière de Lia dans l'histoire générale de ce *terreiro* et dans ses réseaux. Il nous faut encore reprendre cette histoire, non plus du point de vue du *terreiro*, mais à partir de la trajectoire de Lia elle-même. L'enquête biographique permet de restituer non seulement le groupe, mais aussi les valeurs partagées et les dispositions personnelles inculquées qui ont rendu possible l'espèce de prise de pouvoir que l'on vient de retracer brièvement. L'itinéraire social, thérapeutique et religieux de Lia nous fera retrouver les mêmes réseaux à l'œuvre, et mesurer toute leur efficacité au quotidien et toute leur capacité à orienter les destins individuels.

Ce dont parle le récit biographique de Lia, c'est d'abord d'une toile familiale tissée de longue date dans le monde des *orixás* et de leurs interprètes. Quand, enfant, elle passait devant la maison qui avait été le *terreiro* de sa bisaïeule et près de laquelle elle habitait, sa grand-tante, Maria Eugênia, qui vivait là et qui ne faisait que « s'occuper des autels », l'appelait et lui disait d'allumer une bougie pour sa « mère » (Flaviana), « car toi aussi tu es de ce sang » :

« Je venais en cachette, j'avais peur, mais tout ça c'était plus pour rire, j'étais petite, je ne comprenais rien. C'est après que j'ai commencé, vers neuf ou dix ans, que les maladies sont venues, des choses comme ça, qui ont attiré l'attention de la famille, que ça n'était pas une chose normale. »

Les maladies de Lia, entre dix et quatorze ans, furent principalement des malaises et des douleurs diffuses mais persistantes : gonflements des membres inférieurs, évanouissements, et surtout maux de tête. Sur ce point, le récit de Lia correspond à ce qui semble être une forme assez stéréotypée du cheminement vers l'initiation : les références à la maladie sont fréquemment euphémistes et évasives (COSTÀ LIMA, 1977 : 65), alors qu'au contraire les récits insistent plus volontiers sur l'évidence et la force du caractère symbolique de ces troubles²⁰.

²⁰ Les allusions aux maladies et aux désajustements sociaux ou psychologiques, faites par les premières *iaós* de Lia dans d'autres entretiens, ne sont pas moins évasives.

Vers quatorze ans, poursuit Lia, « les problèmes ont empiré ». À la question de savoir si elle parvint à identifier ce dont il s'agissait, la réponse ne montre, en fait, aucune hésitation :

« Non, je ne comprenais rien, je ne connaissais pas, bien que ma grand-mère [Maria Eugênia] tenait cette maison ici à l'époque [le *terreiro*]. Ma mère non plus ne comprenait rien, parce qu'elle ne participait pas à la chose [*não era envolvida na coisa*]. Elle croyait vraiment que c'était un problème de maladie, de médecin, quelque chose comme ça. »

Ce que le récit restitue surtout, c'est la rapidité et l'étendue de la mobilisation familiale pour interpréter ces malaises en termes symboliques et agir à ce niveau de perception. Ses tantes et cousines paternelles et maternelles furent là pour déceler très vite l'« anormalité » de ses maux et en faire des signes d'élection. Lia fut alors conduite dans une recherche de solutions thérapeutiques hors de la médecine officielle, accompagnée de loin par sa mère. Celle-ci, élevée dans le même contexte d'interprétation, s'y référait alors en négatif, avec une certaine crainte²¹.

Sur la recommandation d'un médecin officiel, un médecin spirite fut d'abord consulté. Il perçut « des radiations, quelques perturbations », mais rien qui le concernât. Il dit :

« Emmenez cette jeune fille d'ici, parce qu'ici ce n'est pas l'endroit pour elle. Son affaire à elle, c'est l'huile de palme. »²²

Lia fut ensuite conduite, par ses « tantes », vers un « oncle » (époux d'une tante maternelle) qui était le chef de culte d'un *terreiro* de *candomblé* dit d'Angola²³. Celui-ci identifia chez Lia une « guerre de saints » : c'était, commente la jeune femme aujourd'hui, une guerre entre son *orixá* personnel et celui du *terreiro* de la bisaïeule.

²¹ Petite-fille de l'ancêtre Flaviana, elle s'est avérée, dans la suite de nos enquêtes, une bonne informatrice de l'histoire du *terreiro* et une bonne connaissance de sa vie mythique et sociale. Elle est aujourd'hui totalement présente et solidaire de l'entreprise de sa fille biologique à la tête du *terreiro*.

²² « *O negócio dela é de azeite mesmo* » : allusion à l'huile de palme (*azeite de dendê*) qui sert à la cuisson des plats afro-bahianais et qui est aussi une manière péjorative de désigner le *candomblé*.

²³ Angola désigne l'une des nations religieuses afro-brésiliennes, qui utilise une terminologie d'origine bantou. Bien qu'ayant largement assimilé le modèle dit *nagô* (panthéon, symboles et rites), le *candomblé* d'Angola est tenu pour moins « pur ». En particulier, on y « reçoit » plus facilement les *caboclos*, qui sont des esprits dits de la terre, d'anciens esclaves ou d'indiens, et qui sont distingués des *orixás*, divinités d'origine africaine. La manifestation des *caboclos* est plus « sauvage » que celle des *orixás*.

C'est par l'intermédiaire de cet oncle que Lia fut mise en contact avec une prêtresse *cabocla*²⁴. Son *caboclo* se manifesta violemment à la seule vue de Lia à l'entrée du temple :

« À peine avait-elle ouvert le portail que le *caboclo* se manifesta sur elle, et se mit à prendre²⁵ aussi les personnes qui étaient là. Elle improvisa tout de suite, sur place, un *ebô*²⁶ pour moi. Ça a fait quelque chose, je me suis trouvée mieux. Mais elle a dit à ma mère, le *caboclo* a parlé : "Écoutez, le problème de cette fille, c'est qu'elle doit faire son saint"²⁷. Mais il ne parla pas de ma charge de mère-de-saint, que j'avais ici. »

Ainsi condamnée à « s'occuper » de son *orixá* et alors que sa mère était effrayée par le coût prévisible de l'opération, Lia vit apparaître, du temple de la Casa Branca, sa cousine croisée (fille de la sœur de son père), qui lui proposa de faire son initiation. Le père de Lia (décédé peu de temps après sa naissance) avait été, dans les années cinquante, *ogã* de la Casa Branca²⁸. Et c'est sa nièce, Marieta, qui était la mère-de-saint de cet important *terreiro* lorsque la nécessité de l'initiation se présenta pour Lia avec une telle insistance, en 1973. Marieta « envoya chercher [Lia] parce qu'elle savait qu'[elle] était très malade ». Comme cette mère-de-saint vivait (et officiait) entre Bahia et Rio, il fallut attendre deux années de plus pour que l'initiation de Lia puisse effectivement se réaliser, dans une petite « barque » (promotion) de quatre initiées, en 1975-1976. La « petite mère » de Lia — c'est-à-dire celle qui assumait, entre autres choses, les dépenses de son initiation — était liée à elle par une relation au même *orixá*. Cette relation dans l'ordre de l'identité mythique renforça la position de Lia plus tard, quand sa « petite mère » devint la mère-de-saint du *terreiro* de la Casa Branca (en 1985), avant que Lia elle-même ne décide de reprendre le temple de la Vila Flaviana.

C'est au moment de l'initiation de Lia et de la « fixation » de sa divinité personnelle (Xangô) dans ce *terreiro*, en 1975-1976, que, dans le *terreiro* voisin, fondé par la bisaïeule de Lia, la vieille Maria Eugênia mourut, suppléée informellement par Das Dores. À la Casa Branca, une « vieille tante » de Lia rappela que sa bisaïeule avait un

²⁴ Prêtresse qui reçoit les *caboclos*.

²⁵ «Foi pegando».

²⁶ Un « travail » : offrande expiatoire.

²⁷ « *Tem problema de santo para fazer* », c'est-à-dire : doit faire le rituel de l'initiation.

²⁸ Le *ogã* est un notable, initié ou non, qui donne un appui social, politique, et économique au *terreiro*, en plus d'assumer, en principe, certaines charges rituelles (musicien, sacrificateur, etc.).

terreiro pour une autre espèce de Xangô (Xangô Airá — la forme vieille de la divinité) et que c'était à Lia de le reprendre.

Quelques mois avant son initiation, Lia s'était mariée avec un jeune homme de son quartier, et avait eu un enfant. Après avoir suivi, contre son gré, les états maladifs et l'itinéraire thérapeutique, religieux (et familial) de Lia, son mari lui reprocha de négliger sa maison et sa fille en passant trop de temps au *terreiro*, au travail (comme serveuse de restaurants touristiques) et aux études. Elle réussit quand même à terminer le *ginásio* (quatrième année de l'enseignement secondaire). Elle interrompit son travail de serveuse, puis ses études, mais suivit encore un cours de dactylographie. Lorsque son mari, jaloux et insatisfait de la voir si peu à la maison, partit pour Rio de Janeiro, la séparation marqua le début d'une nouvelle série de problèmes personnels (d'emploi et d'argent) dans la vie de Lia. Mais toute sa famille biologique et spirituelle « savait déjà » que c'était la manifestation de l'autre *orixá*, celui du *terreiro* de la bisaïeule de Lia, qui demandait qu'elle s'en occupe. Plusieurs années durant, les cauris et les vieilles dames de la Casa Branca le confirmeront :

« Les gens racontent, les plus anciens, qu'on savait déjà que la chose était pour moi, que la personne n'existait pas encore. D'ailleurs elle [la bisaïeule, morte en 1940], encore en vie, disait : "elle n'est pas encore née, la personne qui va prendre en charge [le *terreiro*]". »

Et quand, lisant les cauris, la mère-de-saint de la Casa Branca annonça que l'*orixá* qui « dérangeait » encore Lia était bien Xangô Airá, celui du *terreiro* de la bisaïeule, « alors, les gens ont dit : "Ah, il y a de la logique !" ». »

Petit à petit, les *orixás* ont commencé à « ouvrir les chemins », c'est-à-dire à dégager l'horizon social plutôt préoccupant de Lia. Peu après sa séparation (en 1978), elle travailla à nouveau comme serveuse et danseuse dans un restaurant folklorique, refaisant alors, sur scène, les danses des *orixás*. En 1982, après sept ans d'initiation et après avoir accompli les « obligations » nécessaires, elle devint *ebônim*, pouvant prétendre à une charge de mère-de-saint. C'est alors que, par l'intermédiaire d'un notable de la Casa Branca, elle commença à travailler sur contrat dans l'organisme officiel de tourisme de l'État²⁹. C'est à ce moment-là, aussi, qu'elle trouva, grâce à un appui venu de son *terreiro*, un petit emploi dans la fonction publique (aide-surveillante à mi-temps dans une école primaire). Très consciente de la portée de ses actes symboliques, Lia observe que « tout cela est

²⁹ C'est ainsi qu'elle fit des voyages de promotion en Côte-d'Ivoire, en Colombie et au Chili (dans ce dernier pays, en 1991, déjà avec le titre de mère-de-saint en exercice).

apparu après l'obligation³⁰, mais avant l'obligation, rien n'apparaissait, les chemins étaient fermés ».

Avec l'aide de divers parents, de « vieilles tantes », de sœurs-de-saint et d'*ogãs* de la Casa Branca, elle commença à s'occuper du vieux *terreiro* de la Vila Flaviana. Elle se confronta alors à la vieille Das Dorez :

« Elle ne m'aimait pas bien, raconte Lia. Ou bien elle savait déjà. Je suis allée à quelques fêtes mais elle ne m'aimait pas. Alors je l'ai laissée, j'ai attendu. Et il ne s'est pas passé beaucoup de temps avant qu'elle meure. »

À partir de 1987, après la mort de Das Dorez, elle fit régulièrement des rituels pour les *orixás* de la Vila Flaviana. Elle entreprit les démarches auprès de la Fédération bahianaise du culte afro-brésilien pour faire reconnaître ce *terreiro* comme étant de la très respectée nation *Ketu* et elle-même comme mère-de-saint. Ses démarches aboutirent en 1990 et Lia put afficher ses titres sur le mur de la grande salle.

L'année suivante, en 1991, elle abandonna son emploi de fonctionnaire pour se consacrer entièrement à la reprise du *terreiro* de sa bisaïeule. Elle vint y habiter définitivement avec ses deux enfants (dont un qu'elle eut après sa séparation) et avec quelques-unes des jeunes femmes qu'elle préparait pour une première initiation et qui allaient rester chez elle provisoirement.

Deux *ogãs* confirmés et notoires étaient alors installés auprès d'elle et, tout en marquant une présence masculine dans le *terreiro*, remplissaient les deux principales fonctions rituelles des *ogãs* de tout temple :

— R. D., fils de Maria Eugênia et petit-fils de Flaviana, est *axogum* (sacrificateur). En outre, il habite en permanence dans la Vila Flaviana (une pièce donnant sur la rue) et son fils vient lui-même d'être fait *ogã* dans le même *terreiro*.

— B. L. est *ogã* de la Casa Branca et habite par intermittence chez Lia. Il est *alabê* (chargé des tambours), fonction tenue pour l'une des plus essentielles puisque c'est lui qui dirige les « descentes » des divinités et indique la teneur de leur *axé* (énergie).

Le début de l'année 1991 marqua la reprise des rites calendaires à la Vila Flaviana. Très vite, dès la mi-1991, Lia créa, avec ses appuis, la société civile chargée de représenter et défendre les intérêts du

³⁰ Il s'agit de l'« obligation » de sept années d'initiation, qui l'institue comme possible mère-de-saint.

terreiro et elle s'installa elle-même — à titre provisoire, soulignait-elle — comme présidente de la société. De son temple, elle a bien conscience aujourd'hui d'être « l'autorité suprême », dit-elle, et que sa « parole y vient en premier ». L'année 1992 consacra publiquement Lia comme mère-de-saint après la sortie rituelle de ses huit premières *iaos*.

LA RACINE ET LE SANG

Lia aurait bien pu être toute sa vie aide-surveillante dans une petite école ou serveuse dans des restaurants de cuisine bahianaise pour touristes : « J'étais une mulâtresse sympathique », dit-elle avec un soupçon de regret. Au lieu de cela, un réseau serré de déterminations symboliques, sociales et politiques l'a conduite au statut de mère-de-saint et de « leader spirituel » du *candomblé* bahianais (comme elle se nomme elle-même), sans qu'elle l'ait vraiment décidé. Elle s'en est fort bien accommodée cependant, à partir d'un certain moment de sa trajectoire, donnant même l'impression, par son esprit d'initiative et par l'usage intelligent de ses soutiens structuraux, d'une inversion des déterminations. D'un sujet formé malgré lui et pour les besoins de la reproduction sociale de la culture afro-bahianaise, on passe à l'image positive du « leader », traduction personnelle et modernisée de la fonction et des qualités de la mère-de-saint dans la culture (populaire et profane) du *candomblé*.

Dans ces conditions, le passage au statut de chef de culte implique un travail sur l'identité individuelle qui, simultanément, reconstruit son identité collective de référence. Lia recourt à une légitimation généalogique, ce qui est logique dans une recherche d'identité. Ce recours fait usage, à double sens et parfois en termes contradictoires, de la notion de *sang* : le sang de la famille « biologique » (celui qu'on désignera par le terme qui le remplace parfois : la racine) et celui, rituel, du *terreiro* (*eje* : le sang du sacrifice).

Lia parle du sang familial pour expliquer sa propre légitimité :

« C'étaient les vieilles filles [filles-de-saint de la Casa Branca] qui insistaient pour que je reprenne le *terreiro*. Et j'étais du sang, c'était plus à moi de reprendre. »

Elle l'évoque aussi bien pour légitimer la prise du *terreiro* par sa grand-tante après la mort de la bisaïeule : « qui est du sang, on ne peut pas l'empêcher de reprendre », dit-elle tout en sachant que, dans l'espace du *terreiro*, c'est en principe la filiation spirituelle qui prévaut. Pourtant, personne ne s'est opposé à sa grand-tante parce

qu'« elle était la fille de la maîtresse de maison » : non initiée mais « du sang ». Avec les mêmes arguments, Lia parle de sa mère ou de sa tante maternelle, qui ne sont pas initiées mais sont « du sang, de la racine ». Elle parle encore avec les mêmes termes de sa sœur, plus âgée qu'elle de huit ans mais initiée après elle et qu'elle a prise comme première assistante de son *terreiro*³¹. À son propos, Lia tire toutes les conséquences d'une conception selon laquelle la fonction sacrée est « un héritage de famille » : l'intégration de sa sœur biologique permet d'amplifier l'efficacité du « sang lui-même ».

Dans tous les cas évoqués, le sang familial renforce les statuts religieux. Il en favorise l'émergence, comme le montre la densité du tissu familial traversant la communauté spirituelle des deux *terreiros* que l'on a présentés. Il peut aussi les compenser, par exemple dans la légitimation de Maria Eugênia à couper court, en 1940, à toute spéculation de succession parmi la très nombreuse descendance spirituelle de la défunte Flaviana.

Si ce sang-là renforce la légitimité de Lia face à d'autres filles-de-saint, il est une autre espèce de sang dont elle peut, à l'inverse, faire usage contre des cousins, enfants d'un frère (de même père) de la mère de Lia, non initiés mais occupant de longue date une partie de la maison héritée de la même ancêtre Flaviana, et que Lia a entrepris de déloger pour ne consacrer cet espace qu'à ses fonctions religieuses. Cette deuxième espèce (*eje*, le sang du sacrifice) renvoie aux pratiques rituelles et à la socialisation des *terreiros*. Le sang est l'essence du sacrifice ; c'est ce qui circule, des hommes aux dieux, dans les abattages rituels des animaux (boucs, coqs, pigeons). Dans ceux qui se réalisent au *terreiro* de la Vila Flaviana, on couvre abondamment de sang les trois autels extérieurs d'Exu (le messager des *orixás*) qui en transmet l'énergie aux autres divinités. Ce sens du sang privilégie donc une autre référence collective : celle du *povo-de-santo*³².

C'est dans le double sens, consanguin et culturel, qu'il faut sans doute comprendre l'affirmation que Lia se souvient avoir entendue, enfant, quand sa grand-tante lui disait, à la porte du vieux *terreiro* de sa bisaïeule : « toi aussi tu es de ce sang ». La jeune mère-de-saint sait fort bien jouer, maintenant, de l'ambivalence de la notion de sang. Le mélange des généalogies familiale et spirituelle sur quatre générations permet cette marge de manœuvre, comme le permet l'absence traditionnelle d'une définition claire et universelle des

³¹ La sœur aînée, plus jeune que Lia dans le registre de l'identité mythique, fut *ebônim* (aînée) après que les cauris aient été jetés, imposant à Lia la charge principale du vieux *terreiro*. De fait, sa sœur prend une part très importante dans le redémarrage du *terreiro*, jouant pleinement son rôle de « petite mère » (*ia kekerê*).

³² L'ensemble des participants, initiés ou non, du *candomblé*.

principes de la succession dans le *candomblé*. On sait qu'il faut, de toutes les façons, être initié pour diriger un temple et on ne peut pas être initié par un parent de sang³³. Mais l'existence de liens familiaux (*a priori* opposés aux liens spirituels) met, par ailleurs, de l'ordre dans les possibles compétitions entre fils-de-saint de statut religieux égal. L'intégration des lignes familiales aux lignes spirituelles peut donc rendre le remplacement des chefs de culte « plus tranquille » (COSTA LIMA, 1977 : 131) et n'est plus, dans ce cas, contradictoire.

Devenue elle-même mère-de-saint, c'est à partir d'une distinction plus tranchée — et même d'une tension — entre les notions de sang familial et de sang rituel que Lia transforme son identité collective de référence. Deux moments dans cette reconstruction identitaire : dans un premier temps, elle se pose comme sujet élu dans une dimension mythique, celle de l'*orun* (le monde immatériel de la religion et du système culturel afro-brésilien) :

« L'important est d'avoir aussi sa spiritualité, sa médiumnité, ce que chacun a, mais amène du berceau, ça dépend beaucoup de ce que chacun amène, ce n'est pas le père-de-saint ou la mère-de-saint qui fait que la personne l'a, c'est ce que la personne apporte comme un don personnel. »

Et, à propos de son conflit avec la vieille fille-de-saint occupant le *terreiro* de la Vila Flaviana lorsqu'elle-même venait juste d'être initiée, Lia dit aujourd'hui :

« Cette dame avait l'ambition d'être mère-de-saint mais elle n'avait pas... elle n'était vraiment pas née pour être mère-de-saint. La fonction [*o cargo*] n'était pas pour elle. J'existais déjà. J'avais déjà fait les obligations à la Casa Branca. »

En d'autres termes, la force de Lia, c'est que son existence comme mère-de-saint du vieux *terreiro* était déjà inscrite dans l'ordre mythique (l'*orun*). Dire que là, elle « existait déjà », c'est affirmer — dans un conflit de légitimité — la primauté et le caractère absolu de l'identité mythique du chef de culte, contre les déterminations sociales de la trajectoire.

Deuxième temps de la construction identitaire de Lia : cette nouvelle identité mythique et sociale suppose un certain effacement de soi, un « renoncement » face à un destin qui la place hors du monde social commun³⁴. Lia montre très bien ce renoncement dans la manière dont

³³ Notons qu'il y a là, déjà, divers cas d'exception.

³⁴ C'est ce renoncement qui fonde la figure du héros (DA MATTA 1983) et, de la même façon mais dans un contexte idéologique moderne, celle du « leader ».

elle traite la question de la propriété de la maison où se trouve le *terreiro*. Face à des cousins dérangeants, elle procède à une désappropriation immobilière dont elle est elle-même victime autant que les cousins immédiatement visés. En se comportant de la sorte, elle s'inscrit, non pas dans une démarche mythique et hors du monde, mais dans une autre logique sociale, qui transforme son horizon et son groupe de référence, et la fait s'écarter des réseaux et principes familiaux qui l'ont conduite où elle est.

Cette logique s'inscrit dans une politique d'expansion et de consolidation du *candomblé* bahianais, qui s'appuie depuis une trentaine d'années sur les sociétés dites de bienfaisance — associations civiles représentant les *terreiros* — et sur la Fédération bahianaise du culte afro-brésilien. L'une des questions en jeu dans l'organisation collective et la politisation du *candomblé* bahianais est celle de sa territorialisation, c'est-à-dire de la mise au cadastre des lieux de culte par les pouvoirs publics et de leur usage exclusivement sacré, sous le contrôle des sociétés de bienfaisance. La Casa Branca — maison où Lia a fait sa socialisation religieuse — a été le premier *terreiro* à lancer ce mouvement politique de consolidation, tout comme elle fut à l'origine de la création de la Fédération bahianaise du culte afro-brésilien en 1946.

Venue, par des liens où le sang familial et la filiation spirituelle se mélangent, du *terreiro* très « politique » de la Casa Branca, dans lequel elle fut non seulement initiée mais aussi désignée par les cauris à la tête du temple, voisin et allié, de la Vila Flaviana, Lia avait toutes les conditions pour créer, dès la première année d'existence officielle de son *terreiro*, une « Société Religieuse et Bienfaitrice »³⁵ dont l'un des premiers objectifs serait l'enregistrement cadastral de sa maison et son usage exclusif et définitif par le *terreiro*. Dans sa lutte contre ses cousins, Lia a fait inscrire à la Fédération du culte afro-brésilien que le terrain appartient au *terreiro* et que « les descendants de Flaviana » ont fait « don » du terrain à la société de bienfaisance. Celle-ci est enregistrée légalement comme responsable exclusive de l'usage de la maison cadastrée comme patrimoine culturel.

Lia a le souci de la norme. Une fois terminées les procédures visant l'expulsion de ses cousins (qui logent dans une partie de la maison, l'autre partie étant occupée par Lia et sa famille spirituelle), elle prendra soin du *terreiro* dans le cadre de procédures qu'elle dit « normales », c'est-à-dire dans le but de maintenir la séparation complète et définitive de la maison comme patrimoine familial

³⁵ Cela n'est pas du tout une pratique courante parmi les mères-de-saint nouvellement instituées.

(fonction annulée) et comme espace religieux (fonction exclusive). Par ailleurs, et dans le même état d'esprit, elle envisage la transmission de sa charge de mère-de-saint dans les seules lignes des filiations spirituelles.

Elle minimise donc aujourd'hui, dans ses discours et dans une partie de ses pratiques, la référence à la collectivité familiale qui l'a fait émerger comme mère-de-saint. Elle est, en ce sens, exemplaire des transformations récentes de la culture afro-brésilienne à Bahia, auxquelles elle participe. En visant la reconnaissance officielle de leurs pratiques culturelles « spécifiques », en suscitant des mouvements « africanistes », voire « négristes », en développant des discours « puristes » et « antisyncrétiques », etc., les milieux afro-bahianais s'érigent contre de vieilles discriminations entretenues par l'État et produisent les références d'une identité collective dont les enjeux dépassent largement le domaine des *orixás* et concernent les relations sociales, raciales et politiques de la vie bahianaise (AGIER, 1992, 1993 ; SANTOS, 1989). Mais c'est régulièrement au détriment des familles et en conflit contre les logiques familiales que ces mouvements et ces affirmations identitaires collectives se développent, même si c'est dans les réseaux familiaux qu'ils naissent et se reproduisent.

*
**

Itinéraires et transes semblent *a priori* ne parler que de drames et de dénouements individuels dans un univers qui paraît liminaire, non hiérarchique et non structuré³⁶. Or, ce sont des groupes en mouvement que récits et observations nous donnent à voir : une vaste généalogie, dans le cas de l'histoire de Lia, en amont et en aval de la formation de son identité de mère-de-saint ; un système de relations sociales, dans le cas de son *terreiro*, où les enjeux économiques, fonciers et politiques sont bien présents dans la vie quotidienne du temple, révélant par là-même un groupe social en activité ; un *milieu* créateur et utilisateur de la culture afro-brésilienne, traversé par les diverses tensions du contexte sociologique de la très moderne ville de Bahia. Entre l'histoire individuelle de Lia et celle du *terreiro* de la Vila Flaviana, la rencontre s'est faite à partir de diverses mises en ordre et impositions plus ou moins collectives et ritualisées. L'ordre des *orixás*, l'ordre des réseaux familiaux et celui, enfin, du milieu afro-bahianais du *candomblé* dans son ensemble ont formé le contexte relationnel de l'identification mythique et sociale de Lia. On ne peut pas en déduire qu'il faut tout cela pour « faire » une mère-de-saint à Bahia, mais on peut dire que cela illustre une certaine modernisation

³⁶ Selon les repères de TURNER (1990).

et complexification du *candomblé* et de ses formes de conversion. Dans le quotidien et dans le rituel de la Vila Flaviana, un ensemble varié de personnes et de relations³⁷ édifient le *candomblé* comme religion de l'identité (individuelle et collective) autant que de l'affliction individuelle.

BIBLIOGRAPHIE

- AGIER (M.), 1992. — Ethnopolitique. Racisme, statuts et mouvement noir à Bahia, *Cahiers d'Études africaines*, XXXII (1), n° 125 : 53-81.
- AGIER (M.), 1993. — Une ville entre magie et industrie. Nouveaux espaces d'identités à Bahia, au Brésil, *Problèmes d'Amérique latine*, n° 11.
- AUGÉ (M.), 1987. — D'un rite à l'autre. Entretien entre Marc Augé et Daniel Fabre, *Terrain*, n° 8 : 71-76.
- AUGRAS (M.), 1992. — *Le double et la métamorphose*, Paris, Méridiens Klincksieck.
- BASTIDE (R.), 1958. — *Le Candomblé de Bahia (rite nagô)*, Paris-La Haye, Mouton.
- CARNEIRO (E.), 1948. — *Candomblés da Bahia*, Bahia, Publicações do Museu do Estado.
- COSTA-LIMA (V.), 1977. — *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia : um estudo de relações intra-grupais*, Salvador, Pós-graduação em Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia.
- DA MATTA (R.), 1983. — *Carnavals, bandits et héros. Ambiguïtés de la société brésilienne*, Paris, Le Seuil.
- LANDES (R.), 1967. — *A Cidade das Mulheres*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- MOTTA (R.), 1992. — La transe, la nomination et la reconnaissance dans le xango de Recife, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 79 : 47-52.
- OLIVEIRA (W. F.) et COSTA LIMA (V.) (eds), 1987. — *Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos : de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938*, São Paulo, Corrupio.
- SANTOS (J. T. dos), 1989. — As imagens estão guardadas : reaficanização, *Comunicações do Iser*, VIII, 34 : 50-58.
- TURNER (V.), 1990. — *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, PUF, coll. Ethnologies.
- VERGER (P.), 1981. — *Orixás. Deuses iorubás na Africa e no novo mundo*, São Paulo, Corrupio.

³⁷ Variété que montre bien l'assistance hétéroclite de la première sortie des initiées, présentée au début de ce texte.

Créolisation et intégration dans le carnaval de Guyane

Marie-José JOLIVET*

Pays de culture principalement créole, la Guyane est aussi une terre d'accueil pour des populations immigrées dont le volume relatif a beaucoup augmenté depuis une vingtaine d'années. Aujourd'hui, on entend souvent définir la société guyanaise comme une mosaïque. Le terme est inadéquat — cette société ne procède évidemment pas de la simple juxtaposition d'une multitude de petits groupes — mais il traduit assez bien l'impression de diversité que ressent le visiteur. Amérindiens, Européens, Noirs marrons, Chinois, Indiens, Libanais, Indonésiens, Brésiliens, Hmong, Surinamiens, Guyanéens, etc., sans oublier les Créoles guyanais, qui furent longtemps majoritaires, et leurs homologues antillais (Sainte-Luciens, Martiniquais, Dominicains, Guadeloupéens et Haïtiens) : tels sont les principaux groupes en présence.

C'est dans ce contexte désormais fortement pluriculturel que s'inscrit le carnaval. Nous en verrons l'originalité ; rappelons-en déjà les grandes caractéristiques. De multiples formes de carnaval existent de par le monde. L'Europe chrétienne paraît en constituer très largement le berceau, même si les rites agraires antérieurs et les festivités hivernales gréco-romaines (dionysies, saturnales et autres lupercales) en sont autant d'antécédents (GAIGNEBET et FLORENTIN, 1974). Comme le montre bien FEUILLET (1991), l'étymologie de « carnaval », mot venu du latin via l'italien, est sujette à controverses ; mais les deux thèses les plus connues — de *carne vale* (adieu à la viande) ou de *carnem levare* (ôter la viande) — font toutes deux références au carême. Le carnaval, dans cet esprit, correspondrait à une période de fête et de ripaille, précédant le jeûne du carême. Tel est bien le cas pour la Guyane où seul son calendrier peut susciter l'étonnement : au lieu de se limiter au mardi gras ou aux « jours gras », le carnaval

* Socio-anthropologue Orstom affectée au CÉA, ÉHÉSS, 54, boulevard Raspail, 75006 Paris.

commence avec l'Épiphanie et s'achève au soir du mercredi des Cendres. En fait, la date d'ouverture est assez banale : c'est celle de beaucoup de carnivals « longs » — qui, avant les jours gras, ne concernent évidemment que les week-ends. La date de clôture, en revanche, est un peu moins commune puisque le mercredi des Cendres est, en principe, le premier jour du carême. Ce prolongement n'est toutefois pas exceptionnel : sans compter la Martinique et la Guadeloupe, on peut le trouver en Europe aussi.

Chaque année, durant cinq à huit semaines¹, le carnaval devient, en Guyane, la grande affaire. La vie économique, d'abord, en est doublement affectée : le rythme du travail se ralentit ou à tout le moins s'adapte à cette fête par ailleurs génératrice d'activités commerciales et touristiques². La vie socioculturelle, surtout, connaît là son principal temps fort. Certes, il y a diverses manières, plus ou moins prenantes, de participer à la fête. On peut choisir le rôle passif de spectateur et se contenter d'aller se promener le dimanche après-midi, dans les rues de la ville, pour voir défiler les bandes de *touloulous*³ ; on peut se déguiser pour défiler soi-même ; on peut aussi aller danser le samedi soir dans l'une des deux grandes salles de bal qui accueillent les *masques*, ou bien chez des amis, car cette saison est aussi celle des « soirées » privées ; on peut encore vouloir ne manquer aucune occasion de s'amuser et, chaque week-end, après avoir partagé la galette des rois avec des amis⁴, aller danser tous les soirs, jusqu'à l'aube, sans pour autant renoncer à « sortir » (déguisé) le dimanche après-midi. Quel que soit le choix, le carnaval ne laisse personne indifférent. D'ailleurs, nul ne saurait l'ignorer, car au-delà des défilés et des bals qui constituent autant d'expressions directes de la fête, viennent s'ajouter les nombreuses émissions de radio et de télévision qui, durant toutes ces semaines, le prennent pour objet et le placent au centre de la vie guyanaise.

Événement récurrent, le carnaval est lourd d'enjeux identitaires : il est, dans le même temps, la dernière grande manifestation collective de la culture créole, le dernier lieu où peut encore hautement s'affirmer la capacité guyanaise à assimiler les nouveaux venus et, à

¹ On sait que le mardi gras est une fête mobile, fixée en fonction de celle de Pâques.

² Commerce de tissus, de masques, de déguisements et autres matériaux spécifiques, hôtellerie, restauration fixe et ambulante, attractions foraines, etc.

³ Prise au sens large, l'expression guyanaise *touloulou* désigne le travesti. Nous verrons plus loin les diverses manifestations qu'elle recouvre.

⁴ En Guyane, durant le carnaval, on partage la galette des rois tous les vendredis, soit le soir en famille ou entre amis, soit entre collègues, sur les lieux de travail. Ce repas marque l'entrée dans les réjouissances carnavalesques de fin de semaine. Autrefois, selon certains témoins, on mangeait plutôt la galette au cours du bal du samedi soir, pour désigner le roi et la reine chargés d'organiser le bal du samedi suivant.

l'inverse, l'occasion d'intégrer en tant que tels des groupes porteurs d'autres cultures et d'autres traditions carnavalesques. Il est aussi parfois le cadre d'événements ponctuels susceptibles d'en modifier le devenir, tels, en 1993, l'irruption de la violence dans le *vidé*⁵ et le renforcement significatif de la présence brésilienne.

Paradigme de la construction créole pour sa manière de se réapproprier et de transformer une coutume d'origine essentiellement européenne, le carnaval de Guyane est chaque année, depuis longtemps déjà, l'objet de débats animés, véritables « batailles du carnaval » où s'expriment toutes les incertitudes identitaires qui affectent les Créoles. Nous examinerons donc cette manifestation dans ses caractéristiques diurnes et nocturnes — avec ce qu'elles révèlent de la culture créole et de son mode constitutif —, puis sous l'angle de la danse et de la musique qui éclairent mieux le rapport à l'africanité. Alors serons-nous en mesure de comprendre les enjeux de ces « batailles » qui finalement dévoilent les problèmes et les contradictions d'une société en perpétuel devenir.

FIGURES TRADITIONNELLES DU CARNAVAL DIURNE

Les costumes sont au centre des questions que pose ou dévoile le carnaval guyanais : j'y reviendrai à propos des « batailles », mais il est intéressant d'aborder ici — en eux-mêmes et dans leur rapport aux origines du carnaval, c'est-à-dire à l'Europe et au colonisateur — ceux que les Créoles guyanais considèrent comme « traditionnels ». Certains sont très courants ou se prêtent aux effets de groupe assez nombreux ; d'autres, au contraire, peuvent être adoptés par des personnes seules ou des groupes très réduits. Tel est le cas du *bobi* dans sa forme ancienne (aujourd'hui rare) : un ours, dont la silhouette pataude est figurée par un sac en grosse toile de jute, avance, tenu au bout d'une corde par un « dompteur » qu'accompagne un « joueur de flûte » ; tous trois entrecourent leur marche de haltes pour jouer des saynètes qui font le bonheur des spectateurs et tout particulièrement des enfants. L'ours y est souvent « battu » et ce jeu est, comme l'animal lui-même, inspiré de l'Europe préchrétienne : « L'ours sortant de son hibernation représente la nature sur le point de se réveiller : mais ce réveil n'est pas certain, il faut le susciter, le

⁵ Grande cavalcade organisée à la tombée de la nuit pour clôturer les défilés de rue du dimanche. Il existe aussi un *vidé* du dimanche matin, à l'aube, quand ferment les salles de bal ; *vidé* vient d'ailleurs de l'expression « vider la salle », en référence à la pratique qui voulait que les musiciens du bal sortent à l'aube dans les rues et entraînent avec eux les danseurs.

solliciter » (FEUILLET, *op. cit.* : 74). Si l'on ajoute à ce thème celui du bœuf (assez fréquent), voire du loup (plus rare), on a une première mesure du phénomène d'emprunt sur lequel s'appuie la tradition guyanaise en matière de carnaval : ces costumes ont été importés par les colons.

Parmi les costumes traditionnels que l'on porte volontiers en bande, certains, telle *lanmò* (la mort), viennent également très clairement d'Europe. D'autres sont issus de la colonisation et de ses caractéristiques caribéennes : ainsi, les *coupeuses de canne* et leur *commandeur* font directement référence à l'ordre de la plantation ; il en va de même — quoique du point de vue inverse — des *Nègres marrons* qui, le corps noirci au charbon de bois et enduit d'huile, pour figurer le temps où les esclaves en fuite cherchaient à se rendre aussi insaisissables que possible, assurent en même temps le service d'ordre du carnaval en forçant les spectateurs à libérer la chaussée réservée aux groupes qui défilent. Il est encore des costumes plus spécifiquement liés à l'histoire ou au milieu guyanais : les *vidangeurs* viennent rappeler l'époque — pas si lointaine — où les bagnards étaient chargés de vider nuitamment les tinettes de Cayenne ; les *sousouri* (chauves-souris) représentent un animal très répandu dans le pays, objet de craintes que ravivent les travestis en venant « piquer » les enfants ; les bandes de *zonbi* (zombies) enfin, avec leur tête de chat blanc, leur ceinture rouge et la longue corde qui leur permet de barrer le passage aux spectateurs, évoquent les vieilles croyances créoles concernant les esprits malveillants⁶...

En fait, on le voit, les costumes traditionnels du carnaval guyanais sont de nature hybride. L'origine européenne de la fête s'y fait sentir, mais aussi la manière dont celle-ci se démarque du modèle. La réappropriation qu'elle opère est évidente quand il s'agit de costumes inscrits dans le monde de la plantation ou en prise avec la spécificité guyanaise. Avec l'exemple du *bobi* apparaît en outre le principe de dérive que suit la construction culturelle créole au cours de son processus d'autonomisation. En effet, alors que les gens d'un certain âge ont tous pu voir un jour ou l'autre, au cours de leur enfance, la danse de l'ours au son de la flûte, selon une symbolique encore proche de son origine européenne, les plus jeunes ne connaissent plus guère que des *bobi* déambulant en bandes, sans dompteur ni musicien ; au lieu de mimer la renaissance d'un printemps qui n'existe pas en Guyane, les jeux auxquels se livrent désormais ces *bobi* les rapprochent de plus en plus des *touloulous sales*.

⁶ Plus connu dans sa forme haïtienne de mort asservi, le zombie correspond, en Guyane, à des apparitions nocturnes de types divers mais toujours malveillantes.

Cette expression désigne ceux qui prennent la saleté comme élément de déguisement ; on peut y adjoindre ceux qui entendent courir le carnaval en se contentant de costumes de fortune dont le seul but est de faire rire ou plus souvent encore de choquer. Beaucoup orientent en effet leur choix vers le grotesque ou vers l'obscène. Les hommes s'habillent ainsi très souvent en femmes ; il s'agit rarement de beaux atours. On est dans l'inversion : la caricature, la dérision, le scabreux, voire le pornographique sont à l'honneur. Le phénomène n'est évidemment ni nouveau ni propre à la Guyane : l'inversion est de tout carnaval et l'outrance qu'elle est susceptible d'entraîner n'a rien d'exceptionnel. En Europe aussi des hommes se déguisent en femmes aux jours gras et l'obscénité n'est pas absente de leurs mascarades. Mais depuis quelque temps, le phénomène acquiert en Guyane un relief qui mérite d'être souligné : tout se passe comme si cette forme d'inversion tendait à remplacer toutes les autres.

Les costumes traditionnels qui viennent d'être recensés ne constituent qu'un élément du carnaval diurne : ils sont de rigueur pendant les dimanches qui précèdent le mardi gras. D'autres possibilités — fondées sur l'imagination et la création — sont parallèlement à l'honneur, nous le verrons. Mais durant les trois derniers jours du carnaval, trois grands thèmes imposent en principe leur loi : les mariages burlesques du lundi gras ; les diables rouges du mardi gras et les diablesses (noires et blanches) du mercredi des Cendres.

Le lundi gras est le jour de toutes les inversions : non seulement les hommes se déguisent en femmes, mais inversement, les femmes se déguisent en hommes — ce qui reste exceptionnel les autres jours, contrairement au cas de figure précédent — tandis que se forment des cortèges nuptiaux avec maire, curé et enfants de chœur. Ces cortèges sont évidemment parodiques, parfois comiques, souvent obscènes, et l'inversion des valeurs s'y généralise puisque des notables tels que le maire et le curé y figurent sous des traits et dans des atours nécessairement grotesques. Outre le sexe, ce sont donc la loi et la religion qui se trouvent très directement mises en cause. Il est clair que la transgression atteint là son niveau maximal, touchant une matière que, pourtant, les autorités publiques ont toujours cherché à maîtriser. Ainsi, les termes de l'arrêté municipal du 22 janvier 1885 « concernant les mesures d'ordre à observer durant la durée du carnaval » sont chaque année repris mot pour mot quant à cet aspect précis des recommandations édictées :

« Art. 2. Il est interdit : 1° de paraître sous le masque avant midi [et après six heures du soir] ; 2° de prendre un déguisement qui serait de nature à troubler l'ordre public ou à blesser la décence et les mœurs ; 3° de porter aucun insigne, aucun costume appartenant aux cultes légalement reconnus par l'État, ou ayant rapport à des fonctions publiques ; 4° de provoquer qui que ce

soit par des invectives, des mots grossiers, et de faire entendre des chansons licencieuses. »⁷

Mais, on l'aura compris, le carnaval de Guyane ne serait pas ce qu'il est si cette réglementation était strictement observée...

Le mardi gras, tous les costumes de *touloulous* sont à dominante rouge. La variation sur le thème du diable rouge est étroite : c'est plutôt dans l'uniformité et l'ampleur du mouvement (le mardi gras est l'un des deux jours de carnaval les plus prisés) que la fête trouve son sens et son paroxysme. Les spectateurs eux-mêmes, souvent, cherchent à ne pas déparer l'harmonie générale et choisissent la couleur de leurs vêtements en conséquence.

Dernier jour du carnaval, le mercredi des Cendres en est l'apothéose. C'est au soir de ce jour que l'on va brûler Vaval (Carnaval), également dit *bwabwa* (mannequin de bois habillé de chiffons), après l'avoir longuement promené à travers les rues de la ville. Partout, la mise à mort de « Carnaval » marque la fin des réjouissances de rue. En Europe, c'est le plus souvent à l'aube de ce jour que la fête s'achève. En Guyane, le deuil de Vaval est pleuré durant toute la journée du mercredi : deuil préliminaire du carnaval qui se meurt d'abord, deuil effectif du carnaval mort ensuite, scandé par des « lamentations » dansées jusqu'à minuit.

Les manifestations du mercredi des Cendres ont pris beaucoup d'ampleur depuis quelques décennies. Auparavant, l'apogée du carnaval guyanais en tant que période de liesse se situait plutôt le mardi gras : c'est ce qui apparaît à la lecture des journaux locaux des années cinquante. La prolongation de la fête dans les développements qu'on lui connaît depuis une trentaine d'années aurait été importée des Antilles. Toutefois, la présence de travestis dans les rues de Cayenne, le mercredi des Cendres, est attestée par les arrêtés réglementant le carnaval à la fin du XIX^e siècle⁸. Mais si la diablesse existait déjà, c'était sous une autre forme :

« Vêtue de noir et blanc, coiffée de la cornette, solitaire et mystérieuse, elle déambulait à travers les rues traînant derrière elle un pot de chambre attaché à sa ceinture. Le pot de chambre, en culbutant dans la rue, faisait un tintamarre épouvantable qui attirait quantité de curieux » (CONTOUT, s. d. : 172).

⁷ Seuls les mots entre crochets manquent au communiqué de 1993.

⁸ Cf. article 3 de l'arrêté du 22 janvier 1885 : « Le mercredi des cendres, aucune personne masquée, déguisée ou travestie, ne pourra se montrer sur la voie publique après sept heures du soir. »

Le temps n'est plus aux pleureuses solitaires. Aujourd'hui, c'est par groupes nombreux que les diablesses déambulent dans les rues de Cayenne. Certes, quelques *touloulous* isolés se promènent encore avec un pot de chambre pendu à la ceinture, mais ces amuseurs publics se font rares : la tendance est plutôt à la participation massive, selon des règles que les jeunes définissent comme celles du « défoulement ». C'est un carnaval d'une autre époque, accompagné d'une autre musique...

LES TOULOULOUS DU BAL « PARÉ-MASQUÉ »

Il est deux manières de se rendre au bal « paré-masqué » du samedi soir ou des jours gras : en spectateur ou en acteur. Pour les hommes, les deux fonctions se confondent, car ils peuvent y aller sans aucun préparatif ; il leur est même interdit de se déguiser. Les femmes, en revanche, ne sont que simples spectatrices si elles refusent le jeu du véritable *touloulou*.

L'origine du terme *touloulou* n'est pas totalement élucidée. CONTOUT (s. d. : 172) en donne la définition suivante :

« Ce terme est une légère corruption de l'ancienne métathèse créole trouloulou pratiquée sur le mot français tourlourou. Le mot tourlourou est une appellation donnée par plaisanterie aux soldats d'infanterie. »

Le phénomène, en tout cas, est spécifiquement guyanais. Si, par extension, on désigne par ce terme toute personne travestie, le véritable *touloulou* se doit d'être entièrement « paré-masqué » : vêtu d'une robe ample, rembourrée, doublée de multiples jupons et reprise à la taille par une ceinture qui accentue encore l'aspect informe du costume — jusqu'à transformer radicalement la silhouette de qui l'arbore⁹ —, il porte en outre une cagoule, un loup, des collants et des gants, de sorte que nulle partie de son corps ne soit visible.

Sous une telle parure, n'importe qui peut évidemment se camoufler : homme aussi bien que femme. Dans les défilés de rue, certains hommes s'y risquent, sans d'ailleurs forcément chercher à se cacher. Néanmoins, cette tenue est d'abord celle des femmes qui fréquentent les bals nocturnes. L'un d'eux est particulièrement célèbre à Cayenne, celui du « Soleil-Levant » dit encore « Chez Nana ». Il s'agit d'une

⁹ Cette caractéristique tend peut-être à s'atténuer. De toute façon, elle n'empêche pas la recherche d'esthétique, même si le charme du *touloulou* réside avant tout dans son mystère.

salle de bal qui n'ouvre que pendant le carnaval et ce, depuis une quarantaine d'années ; sans doute même est-ce là qu'est né le phénomène du *bal touloulou*¹⁰. Les femmes y arrivent en petits groupes, après être allées se préparer chez l'une ou l'autre, hors de toute présence masculine. Elles portent la grande *robe touloulou* et sont « parées-masquées » ; certaines s'appliquent même à cacher leurs yeux en superposant les loupes. Les hommes viennent de leur côté ; ils sont en tenue de ville, sans fard ni masque. Ils n'ont aucune initiative à prendre : ce sont les *touloulous* qui doivent les inviter. Sur l'estrade, un orchestre joue des biguines endiablées. Les couples dansent, très serrés : c'est la règle du jeu, et l'exiguïté des lieux la renforce. Le *touloulou* provoque son cavalier ; celui-ci répond, mais sans jamais reprendre l'initiative : c'est le *touloulou* qui décide. Selon les critères occidentaux, indéniablement, la danse est obscène : elle mime l'acte sexuel. Mais à partir de là, ce qu'on en dit parfois traduit davantage l'imaginaire du spectateur que la vérité du phénomène : si licence il y a, c'est après le bal ou à l'extérieur qu'elle s'exerce, et le *touloulou* peut toujours s'esquiver.

Les femmes qui fréquentent ces bals appartiennent à toutes les couches de la société créole, avec peut-être une représentation plus grande de la petite bourgeoisie. Leur exemple est suivi par d'autres — Antillaises, Métropolitaines, Brésiliennes, etc. — mais, dans ces modalités, ce carnaval nocturne peut être considéré comme étant d'abord un produit de la culture créole. Il existe, il est vrai, des jeux carnavalesques un peu comparables en Europe : le carnaval de Cologne, par exemple, donne aux femmes tout pouvoir sur les hommes durant le jeudi gras. Il n'empêche que, quelle que soit la possible influence des traditions européennes en la matière, la pratique du *touloulou* nocturne s'inscrit parfaitement dans la structure sociale du pays, au point que certains y voient une relation de cause à effet. Il faut préciser que le phénomène n'existe qu'en Guyane. Aux Antilles, rien de semblable ne peut lui être comparé ; les migrants originaires de ces îles peuvent même y voir une menace pour l'équilibre sociofamilial. L'un d'eux m'explique :

¹⁰ Voici comment la naissance du dancing est contée dans un numéro d'un journal local aujourd'hui disparu, *Parallèle V*, daté de mars 1953 et relatant le déroulement du carnaval de l'année : « Nana, de l'Amical Bar, bien connue de tout Cayenne, à l'ombre de la Fontaine du fier Paul Dunez, voulut distraire sa fidèle clientèle durant le Carnaval. Elle fit construire, à deux pas de la ville, un coquet dancing qu'elle baptisa d'un nom attirant : AU SOLEIL LEVANT. Le succès du "Soleil Levant" dépassa les espérances de sa propriétaire. La salle de bal, malheureusement trop petite, exigeait des danseurs du « Sur place ». Les couples serrés dansaient avec un entrain sans cesse croissant au rythme bien cadencé d'un orchestre dirigé par le jeune ELFORT. »

¹¹ Les statistiques sont impossibles : le phénomène reste trop discuté pour que toutes les intéressées le disent ouvertement.

« Le bal touloulou est une institution dangereuse. Les femmes guyanaises ont une liberté, un pouvoir qu'on ne retrouve nulle part ailleurs, mais c'est l'instabilité des couples, c'est le système matrifocal venu de l'esclavage qu'elles prolongent ainsi [...].

Il ne faut pas croire que leur liberté soit si grande quand elles vont danser chez Nana ! Contrairement aux apparences, elles ont beau choisir leurs cavaliers, ce sont quand même les hommes qui les dominent. Pourquoi se montrent-ils si volontiers à visage découvert devant les caméras de la télévision ? Pourquoi proclament-ils leur nom haut et fort ? Ils s'affichent comme les maîtres du jeu ; les touloulous, pour eux, ne sont que des objets de convoitise, des objets sexuels » (Cayenne, 1993).

Quelle est donc cette pratique si menaçante aux yeux de certains hommes, et notamment aussi de quelques Guyanais pour qui il est de bon ton de montrer en même temps — par-delà le paradoxe apparent d'une telle position — et leur connivence avec les *touloulous* de chez Nana, et leur réprobation quant aux conséquences du phénomène ? Une femme, adepte du carnaval nocturne, me donne son point de vue¹² :

« Je vais pratiquement tous les samedis soirs chez Nana. On est un groupe d'amies : toutes célibataires ou divorcées [...]. C'est avec une nouvelle robe à chaque fois, ou alors une robe que je n'ai pas portée depuis au moins deux ans. Je garde certaines robes. J'en ai plus de vingt, rangées dans des cartons — car il ne faut pas que quelqu'un les voie ! [...] Les touloulous du samedi soir ont des costumes de plus en plus sophistiqués. Ce ne sont plus des robes qui cachent les formes. On fait aussi très attention au loup et aux bijoux — pas de l'or, des bijoux qu'on met seulement pour le carnaval [...].

J'ai toujours aimé aller chez Nana en touloulou. Dès que je suis rentrée de Métropole, j'y suis allée. Mon mari — j'étais mariée à ce moment-là — mon mari partait de son côté et moi du mien. Il allait chez Nana lui aussi. Notre couple allait déjà mal : je n'avais rien à perdre. Je crois que j'y serais allée de toute façon, car j'aime vraiment beaucoup le carnaval. C'est le seul moment de l'année où je vais danser. Le reste du temps, je ne sors pas. Je ne vais pratiquement jamais dans les dancings ni en boîte » (Cayenne, 1993).

Cet exemple montre mieux le véritable sens du *bal touloulou* : pour réelle et attractive qu'elle soit, l'inversion des rôles masculin et féminin n'est pas seule en cause. Il y a aussi les plaisirs de la danse et de la parure. Certes, à Cayenne, c'est à la mi-octobre, avec la fête de la ville, que s'ouvre la saison des bals, mais le carnaval en est l'apogée. Or, comme le suggère très clairement cette femme, le

¹² Fonctionnaire âgée de trente-huit ans, cette femme a vécu une dizaine d'années en France avant de revenir à Cayenne.

carnaval est une parenthèse : dès lors, le *bal touloulou* n'a-t-il pas la même fonction que d'autres manifestations carnavalesques en matière de régulation sociale ? Ce « désordre » peut-il être à lui seul responsable du maintien, en Guyane, de la matrifocalité par laquelle est souvent définie la structure familiale dans les Amériques Noires ? La réponse ne saurait être simple. Il faut dire tout d'abord que la notion de matrifocalité est discutée depuis longtemps¹³ et que son application systématique à la Guyane n'est pas aussi évidente qu'on veut le croire parfois : naguère, toute l'organisation socio-économique des petites *habitations* (unités de production agricole) créoles était fondée sur la famille nucléaire et sur la complémentarité des tâches masculines et féminines (JOLIVET, 1993). Il n'empêche que l'instabilité des foyers est bien réelle pour une minorité importante — mais une minorité tout de même — et qu'elle a toujours davantage touché les populations urbaines.

L'inversion des rôles propre au *bal touloulou* n'est ni aussi rare, ni aussi significative que d'aucuns le pensent. Le précédent censeur ne dit d'ailleurs pas autre chose quand il souligne que les hommes aiment se montrer à visage découvert « chez Nana ». Ils proclament ainsi publiquement leur succès, et le parti qu'ils en tirent est très révélateur du machisme créole : un homme se doit d'afficher des maîtresses ou au moins sa capacité d'en avoir. Finalement, c'est dans le bal et le masque que se joue l'essentiel : le bal est un lieu où depuis toujours les couples se nouent et se dénouent, et indéniablement le masque carnavalesque vient ajouter à l'ambiguïté du divertissement. La femme déjà citée le dit explicitement dans un autre entretien :

« Quand on est parée-masquée, on se sent forte. Là, on détecte les faiblesses des hommes ! [...] Nous, nous allons nous amuser. Mais certaines profitent de cette période de carnaval pour aller chez Nana et pour faire certaines choses qu'elles n'oseraient pas faire autrement : il y a beaucoup de liaisons qui se font ! Il y en a qui, c'est sûr, vont pour chercher une aventure. [...] Le problème est qu'ici, en Guyane, nous sommes, nous les femmes, plus nombreuses que les hommes. Alors une période comme le carnaval !... D'ailleurs, il y a ce qu'on appelle " les bébés du carnaval " ! C'est vérifié par les statistiques ! » (Cayenne, 1992).

Mais ne l'oublions pas, au-delà des joies de la mascarade, au-delà des rapprochements qu'elle suscite, il y a l'amour de la danse : là est le moteur essentiel du carnaval nocturne, tout comme là fut autrefois

¹³ Le débat remonte aux années quarante, quand ethnologues et sociologues nord-américains s'opposaient sur la part respective de l'héritage africain (HERSKOVITS, 1966) et de l'anomie issue de l'esclavage (FRAZIER, 1939).

le divertissement principal des esclaves durant les rares moments dont on leur laissait la gouverne...

LE CARNAVAL, LA DANSE ET LA MUSIQUE

Au Brésil, comme le montre Maria Isaura PEREIRA DE QUEIROZ (1992), le carnaval a d'abord été l'affaire des maîtres blancs reprenant l'*Entrudo* qui marquait au Portugal l'entrée dans la saison nouvelle ; est ensuite venu le temps de la bourgeoisie et de ses défilés de chars dans les beaux quartiers de Rio ; dans sa version présente, depuis la montée des écoles de samba — dont la première fut légalement constituée en 1928 —, il relève des populations afro-brésiliennes, et si pour les costumes, les thèmes et l'organisation des groupes carnavalesques, l'influence des modèles européens reste forte, musique et danses sont désormais profondément teintées d'africanité. Mais le carnaval de Guyane n'a pas suivi la même évolution, il est marqué par un processus de créolisation bien antérieur, dont on a déjà vu quelques manifestations. Sans équivalent au Brésil pour des raisons démographiques et historiques, cette créolisation est ici constitutive du carnaval lui-même, tel qu'il est pris en charge par l'ensemble de la population créole dans la seconde moitié du XIX^e siècle.

Les archives de la Guyane sont peu loquaces sur le carnaval au temps de l'esclavage : apanage des maîtres¹⁴, il ne pouvait avoir de toute façon qu'une envergure bien limitée eu égard à la faiblesse démographique de la colonie qui, vers 1840, ne comptait guère plus de 5 000 Blancs et « Hommes de couleur libres ». Quant aux quelque 16 000 esclaves, c'étaient « les danses au tambour ou au tambourin » qui constituaient leur principal loisir. Autorisées par les maîtres d'habitations qui en considéraient même certaines comme un spectacle auquel ils pouvaient assister, ces danses témoignaient bien de la double ascendance, européenne et africaine, caractéristique de la construction culturelle créole, singulièrement dans ses premiers moments. L'héritage africain se manifestait particulièrement dans les instruments de percussion utilisés pour marquer le rythme, tels les tambours de basse à peau épaisse, servant à *fouler* (battre le fond d'accompagnement) et les tambours solistes, plus aigus, servant à *couper* (marquer le rythme) ; en revanche, tambourin, *chacha* et

¹⁴ Certains auteurs (BOUSSAT *et al.*, 1984) affirment que peu à peu, aux Antilles, les maîtres ont autorisé leurs esclaves à se costumer pendant les jours gras. L'existence d'une semblable pratique en Guyane n'a jusqu'alors pas été démontrée.

*tibwa*¹⁵ pouvaient avoir d'autres origines... Tous ces instruments accompagnent encore les danses dites aujourd'hui « folkloriques », par opposition aux danses exécutées sur fond d'orchestre¹⁶. Ces dernières sont très largement européennes, mais non exclusivement puisque s'y côtoient la valse et la biguine antillaise. Quant à l'orchestre qui les accompagne, s'il est actuellement composé d'instruments à vent et à cordes, d'origine essentiellement européenne, ses débuts sont beaucoup plus ambigus : c'est avec une flûte à bec, des *tibwa* et un *chacha* que s'est constitué le premier orchestre guyanais ; c'est aussi avec ce type de formation hybride (trombone, clarinette, *chacha*, *tibwa*) qu'ont d'abord évolué (à pied) les orchestres de *vidés* carnavalesques. On est donc bien devant une créolisation de l'apport européen, également attestée par le rythme imprimé à la musique et par la manière de danser. Notons que l'usage des tambours procède d'un mouvement symétrique de réappropriation. Car la créolisation se joue évidemment aussi du côté de l'héritage africain, selon les mêmes modalités de transformation et de dérive — singulièrement marquées dans l'évolution récente des musiques de bandes carnavalesques (cf. *infra*).

Tel qu'il apparaît dans la seconde moitié du XIX^e siècle, le carnaval guyanais s'inscrit dans le contexte que définissent deux phénomènes concomitants : la reprise en main par les esclaves libérés et par leurs descendants de la construction créole enfin dégagée des contraintes de l'esclavage, et la disparition progressive des Blancs créoles en tant que groupe constitué, sous l'effet de la désarticulation du système de la plantation. C'est donc déjà un carnaval « créole » — produit d'une culture à laquelle les Blancs ont contribué mais dont, en l'occurrence, ils ne sont plus partie prenante en tant que tels — que connaît la Guyane, au moment où, au Brésil, les « riches » (Blancs ou considérés tels) sont encore les seuls acteurs de ces festivités. Constitutive de cette culture métisse qu'est la culture créole, l'africanité est donc présente dès cette époque dans le carnaval guyanais ; mais sans doute est-elle moins dissociable du produit final (créolisé) que dans les sociétés afro-brésiliennes¹⁷.

¹⁵ Désormais rare, le tambourin créole est un tambour de basque qui se bat à la main ou à la cuisse. Le *chacha* est un hochet dont une version, le *chacha-léròl* (calebasse remplie de plombs, emmanchée et garnie de rubans), rappelle les *maracas*. Les *tibwa* sont deux petits bâtons que l'on frappe sur une surface dure (JOLIVET, 1989).

¹⁶ Objet de spectacles, les premières sont désormais le fait de spécialistes, tandis que les secondes animent les bals, y compris ceux du carnaval.

¹⁷ Cf. BASTIDE (1955) et son « principe de coupure » entre un monde de croyances proche de l'Afrique et une vie socio-économique occidentalisée.

Cependant, le carnaval guyanais est aussi l'affaire des « riches » : la bourgeoisie créole de Cayenne s'y trouve engagée. De quelle manière ? Citons un témoin de ces festivités telles qu'elles se déroulaient au début de ce siècle :

« Cayenne a perdu deux fervents animateurs du Carnaval : le grand IQUI et son frère SULLY. [...] SULLY, lui, était le spécialiste de la chanson. Il réussissait ses couplets et déshabillait l'adversaire qui lui servait de thème. [...] Il savait aussi organiser l'équipe des coupeurs de cannes à sucre qui travaillaient au rythme des tambours.

[...] On s'aperçoit qu'il se manifeste une sensible décadence dans nos divertissements d'aujourd'hui. Avant la première guerre et même quelques années après, le carnaval à Cayenne était célèbre par le grand chic que déployaient tous ceux qui y prenaient part. Qui ne se souvient de nos bals Ti-Tanes. Les organisateurs y mettaient un soin, sinon une pointe d'orgueil à se surpasser » (LOHIER, 1952 : 1).

Le carnaval d'antan n'était donc pas un carnaval strictement populaire. Toutefois, l'importance des « bals Ti-Tanes » — où l'on entrait gratuitement, à l'issue des défilés de rue des dimanches, mais dont l'accès était très sensiblement limité par la nécessité d'y afficher une grande élégance — prouve que la bourgeoisie était plus attachée au carnaval du soir qu'au carnaval de rue. D'autres témoins corroborent d'ailleurs ce point de vue en signalant qu'avant la Seconde Guerre mondiale, les bonnes familles de Cayenne participaient aux chars fleuris de la mi-carême, mais se contentaient de regarder passer les bandes carnavalesques depuis leur balcon, sans s'y mêler. Quant à ce carnaval de rue, si notre auteur atteste la présence de tambours dans certains groupes, c'est aussi sur les chansons qu'il insiste, et il rejoint en cela d'autres Guyanais qui, aujourd'hui, regrettent l'époque où le carnaval voyait fleurir les chansons satiriques. Un témoin de ces temps révolus estime même que le carnaval s'est dénaturé en perdant ses chansons au profit d'une multiplication des tambours. Pour lui, « un vrai carnaval, c'est autre chose ». Et sa réflexion pose la question de la spécificité du carnaval guyanais, précisément objet des « batailles » actuelles.

DE LA SPONTANÉITÉ AU SPECTACLE

Pour certains *touloulous*, défiler dans les rues le dimanche ne doit pas impliquer la confection d'habits élaborés plus ou moins coûteux. Il suffit d'un collant ou de vieux blue-jeans et d'un tee-shirt ; on peut y ajouter un loup, un masque ou un maquillage coloré. De plus en plus de jeunes refusent d'investir davantage dans un costume de

carnaval. Parmi les bandes carnavalesques¹⁸, celles que fréquentent les jeunes — elles peuvent compter plusieurs centaines de personnes — choisissent leurs thèmes de costume en fonction de ces réticences : il faut que les participants puissent trouver dans leur garde-robe ordinaire les éléments du déguisement. À l'inverse, des groupes d'effectifs plus restreints — quelques dizaines de personnes — choisissent de défiler avec des costumes particulièrement élaborés, que ce soit dans la créativité, l'originalité, ou dans un esprit plus classique, selon une formule plus coûteuse qui joue davantage sur la richesse des matériaux. Par ailleurs, deux types de spectacles peuvent être visés : le défilé de rue et les concours en salle. Ces derniers ont pris de l'importance à cause de la télévision, mais ce sont surtout les petits groupes de rue qui donnent sa portée au « carnaval-spectacle ».

L'opposition entre spontanéité et spectacle est actuellement l'objet de débats d'autant plus animés que, désormais, l'ampleur du carnaval conduit à poser la question de son organisation générale et de sa prise en main — indispensable aux yeux de certains¹⁹. En elle-même néanmoins, cette opposition est ancienne : j'ai été le témoin de semblables débats, il y a une vingtaine d'années. S'y affrontaient alors les tenants des costumes simples, improvisés, voire des *touloulous sales* (pour peu qu'ils soient inventifs et amusants), aux tenants des costumes élaborés et du beau spectacle. Pour les uns, le carnaval de Guyane tenait son originalité de « la tradition de la spontanéité » ; pour les autres, « le respect des costumes à thèmes traditionnels » devait au contraire l'emporter. C'est aujourd'hui le même débat formel, la même alternative entre spontanéité et spectacle. Toutefois, ces termes ne recouvrent plus exactement les mêmes contenus. Les champions actuels du carnaval spontané mettent davantage l'accent sur la participation d'un maximum de gens à moindres frais que sur la créativité des *touloulous* qui, elle, a au contraire basculé du côté du spectacle. Car il s'agit non plus seulement de costumes traditionnels, mais de parades originales, colorées, où l'on rivalise d'imagination et de dextérité. Le défilé n'en est que plus spectaculaire, et beaucoup justifient la nécessité d'avoir un carnaval ainsi « beau à montrer » par le nombre croissant de touristes qui se déplacent pour y assister :

¹⁸ Il ne s'agit jamais de formations aussi structurées que les écoles de samba au Brésil (PEREIRA DE QUEIROZ, *op. cit.*). Ce sont tantôt des associations (loi de 1901), dont la pérennité est assurée par des activités sportives ou sociales, tantôt des groupes informels qui ne fonctionnent que pour et pendant le carnaval. Quelle que soit la nature du groupe, son noyau est le plus souvent restreint ; mais la bande peut grossir à la faveur du défilé et prendre des proportions telles que les responsables ne la contrôlent plus.

¹⁹ Faire défiler les groupes selon un itinéraire strictement balisé et un sens giratoire précis, pour éviter qu'ils se croisent : telle est l'idée du syndicat d'initiative de Cayenne qui veut un carnaval présentable au public.

« Ils ne sont pas venus voir ça ! », disent alors les détracteurs des bandes informelles. Il est vrai qu'en l'absence d'autres ressources, le développement, si faible soit-il, de l'industrie touristique peut paraître important pour l'économie guyanaise ; du point de vue adverse cependant, c'est la fonction socioculturelle du carnaval qui doit primer.

Il y aurait donc, pourrait-on dire en raccourci, un carnaval pour Soi et un carnaval pour les Autres. Sans le formuler en ces termes, les intéressés ont conscience du clivage — mais plutôt dans les limites de slogans dont la portée n'est pas vraiment perçue. Celle-ci pourtant peut être grande : concevoir le carnaval comme un beau spectacle, c'est s'offrir en représentation à l'Autre et en attendre en retour confirmation de sa propre identité ; inversement, mettre l'accent sur l'importance d'une forte participation collective au carnaval (spontané), c'est prôner l'auto-affirmation de cette même identité. Or, sous ces deux formes de construction identitaire et leur opposition affleurent toutes les contradictions de cette société.

Le phénomène est d'autant plus visible que les certitudes antérieures sont en train de sombrer. Car si l'idéologie de *l'assimilation*²⁰ a longtemps imposé comme une évidence la hiérarchie qui plaçait les Créoles en bonne position, la remise en cause de cette idéologie, de plus en plus ouvertement dénoncée comme illusoire, vient aujourd'hui tout bousculer ; la culture française cesse d'être l'objet d'une valorisation sans partage, et le groupe créole — toujours réputé *assimilé* mais qui ne se revendique plus comme exclusivement tel — ne sait plus sur quel principe affirmer la légitimité d'un pouvoir que, paradoxalement, la décentralisation lui abandonne au même moment ; de surcroît, ce groupe a cessé d'être majoritaire, et c'est en tant que minorité qu'il doit trouver les fondements d'une nouvelle légitimation...

Tel est donc le cadre où s'inscrit et s'éclaire l'actuelle bataille du carnaval qui, par-delà les contingences, renvoie au problème fondamental que pose la définition de la créolité, dans son devenir et son rapport à l'immigration.

Reprenons, dans cette optique, l'opposition entre le carnaval pour Soi et le carnaval pour les Autres. Ce dernier se veut guyanais au sens élargi, selon la palette socioculturelle qui caractérise actuellement le pays. Là, les différents types de groupe trouvent naturellement leur place. La présence des Brésiliens est assez ancienne. Au début,

²⁰ Au sens où le terme est employé dans les Dom, c'est-à-dire sur tous les terrains (administratif, juridique, etc.) y compris celui de la culture — dans cette dernière acception, on dit aussi *occidentalisation*.

ils étaient discrets ; la xénophobie dont ils étaient victimes ne les poussait guère à se mettre en avant. Peu à peu, cependant, en véritables professionnels du carnaval, ils ont su s'associer des *sponsors* et prendre de l'assurance : en 1993, brisant avec la discrétion antérieure, plusieurs grands chars empanachés ont défilé dans les rues de Cayenne au son de sambas, dans un style purement brésilien, très différent du style créole²¹. Les Haïtiens en revanche, dont un groupe « sort » depuis quelques années²², « courent le carnaval » à pied, comme les Guyanais ; sans offrir un spectacle élaboré, ils se distinguent des autres par leur accompagnement musical qui comporte de longs bambous dans lesquels ils soufflent. Il y a quelques années, on a vu des Chinois « sortir en dragons ». Le fait, depuis, ne s'est pas reproduit. Dans l'ensemble, le carnaval-spectacle est très largement assumé, outre les Brésiliens, par trois ou quatre petits groupes créoles, mais il paraît ouvert à tous ceux qui sont susceptibles d'offrir aussi un spectacle. Il est vrai que l'accueil réservé aux groupes brésiliens tels qu'ils sont apparus au carnaval de 1993 a été partagé : si les spectateurs ont paru satisfaits, les autres groupes leur ont après coup reproché le caractère écrasant de leurs chars et leur manque d'égard aux couleurs et aux thèmes créoles des jours gras. Malgré cette polémique et ses éventuelles conséquences sur la pratique brésilienne, on peut néanmoins estimer que globalement le carnaval reste, en son domaine précis, un lieu d'intégration des minorités en tant qu'entités socioculturelles.

Dans le carnaval pour Soi²³, la créolité est plus au cœur de la démarche. C'est le carnaval à la mode guyanaise et à l'usage guyanais qui est prôné, sans le souci du regard extérieur, sans la volonté du « paraître » habituellement attachée aux grandes fêtes ; la conception en est au contraire fondée sur la tradition créole telle qu'on l'a examinée plus haut, avec ses différents types de *touloulous*, y compris les solitaires, les petits groupes d'amuseurs, et tous ceux qui, le mardi gras et le mercredi des Cendres, respectent simplement la règle des couleurs, pour se joindre au *vidé*. Mais quoique marquée par la créolité guyanaise, cette formule se trouve *de facto* plus ouverte à l'Autre, non créole ou immigrant, qui peut y participer d'autant plus aisément que les moyens financiers requis sont plus réduits — car le

²¹ En matière de costumes notamment, les tendances sont presque inverses : autant les *touloulous* guyanais sont habillés, autant les travestis brésiliens sont dénudés, surtout les femmes.

²² Victimes, au début des années quatre-vingt, d'un des mouvements de rejet les plus forts qui aient jamais existé en Guyane, les Haïtiens ont été longtemps plus ou moins interdits de mascarade.

²³ C'est à Saint-Laurent que ce type de carnaval est resté le plus conforme à l'idée qu'en ont ses adeptes.

carnaval spontané est un peu (ou aussi) celui des pauvres. Cette participation cependant a son prix : la démarche ne peut être qu'individuelle et elle ne saurait être indemne de toute créolisation. Les *vidés*, par exemple, entraînent les gens au son d'une musique créole.

Par ailleurs, le carnaval spontané n'engendre pas partout sa reproduction à l'identique : à Cayenne, il a même été, en 1993, l'occasion de tels débordements (irruption de casseurs, bagarre, etc.) que sa pièce maîtresse, le *vidé*, s'en trouve depuis lors menacée²⁴. La violence est perçue par les anciens comme une complète trahison de l'esprit du carnaval, y compris et surtout sur son versant spontané qui, selon eux, devrait en principe « pouvoir accueillir tout le monde, de la grand-mère au petit enfant ». Mais désormais, ce carnaval est très largement celui des bandes de jeunes qui, selon leurs propres termes, viennent là uniquement « pour se défouler », au son d'une musique de plus en plus forte, de plus en plus omniprésente.

Car les tambours ont supplanté les chansons. Ce ne sont plus les petites formations qui accompagnaient autrefois les bandes de coupeurs de cannes. Chaque groupe, ou presque, a ses gros tambours ou ses caisses claires extraites des batteries modernes. Il peut y avoir aussi des cuivres, et même si chaque bande entend « avoir un son » qui lui soit propre, la rivalité en décibels est de rigueur. On notera la contradiction que met à jour cette transformation de l'univers sonore du carnaval : c'est au moment où, avec l'indéniable prégnance des tambours, l'héritage africain en matière de musique s'affirme le plus qu'il se gauchit le plus vite. En fait, on est devant le processus de réappropriation et de dérive déjà signalé qui tend à prouver que, malgré des signes ailleurs contraires, la capacité guyanaise à créoliser les apports culturels est intacte. Précisons que ces formations à tambours ne sont pas l'apanage des grosses bandes à large participation spontanée. Les petits groupes plus structurés, promoteurs du carnaval-spectacle, tâchent aussi d'avoir un accompagnement sonore performant : les musiciens et leurs instruments font partie de la parade. Mais cette remarque conduit à reconsidérer la nature exacte des autres bandes où, la plupart du temps, les musiciens sont aussi à la parade et constituent même, dans certains cas, une véritable attraction. À qui s'adressent-ils ? aux seuls membres de la bande qui défile ? aux Guyanais en général ? aux jeunes en particulier ? En tout cas, les anciens qui auraient naguère défendu la version spontanée du

²⁴ Comme l'orchestre coûte cher, le *vidé* est devenu l'objet d'une *sponsorisation* publicitaire. Il est évident que l'image négative que créent les débordements de violence est incompatible avec un tel système. Aussi le *vidé* risque-t-il de ne pouvoir se perpétuer que sous une forme beaucoup plus réglementée.

carnaval ne savent plus qu'en penser aujourd'hui. « Il faut aller dans les communes²⁵, dit l'un d'eux, pour voir le carnaval d'autrefois et son petit *vidé* tranquille. La vraie Guyane, maintenant, c'est là qu'on la trouve. »

*
**

L'un des plus fervents animateurs du carnaval estime que celui-ci doit devenir l'affaire de spécialistes, tout comme le sont devenues les danses au tambour que, seules, des troupes folkloriques sont désormais capables de produire : il faut, selon lui, prendre en main la tradition, l'approfondir par des recherches auprès des vieilles personnes et dans les archives. Il faut que le carnaval soit un spectacle où, à côté des parades novatrices, on montre l'authentique culture guyanaise.

Ce type de discours pose une double question : à qui serait destinée cette démonstration ? à quel moment de son histoire encore très courte la culture créole de Guyane pourrait-elle être ainsi figée dans une « authenticité » qui dès lors condamnerait toute dérive postérieure et, partant, toute nouvelle possibilité de créolisation ? On est là au cœur de la contradiction qu'engendre forcément la production de la tradition comme spectacle. Le carnaval appartient au patrimoine de la Guyane, et c'est sans doute aux Guyanais d'abord que l'auteur du propos veut le voir restituer. Mais en même temps, l'idée du spectacle demeure. On peut alors s'interroger : que représenterait une tradition « authentifiée » par les anciens ou les archives ? le répertoire d'un conservatoire permettant d'affirmer son identité ? un folklore agrément d'un label de qualité ? Une chose est sûre : ce ne pourrait être qu'un produit soumis aux lois du marché et aux fluctuations de la mode occidentale en matière d'exotisme. L'*exotisation* est le prix de ce genre de démarche : l'exemple des troupes folkloriques le prouve.

Cependant — et l'on touche ici à l'autre aspect de la contradiction — l'identité créole ainsi assignée par l'Autre acquiert un contour et une consistance que la dynamique de créolisation et sa nébuleuse ne peuvent lui offrir. Confrontés par l'immigration à la présence de cultures souvent réputées plus « fortes » en raison d'un élément marquant (tel le vaudou pour les Haïtiens), les Créoles, pour raffermir leur position, se revendiquent comme « ethnie²⁶ » : un groupe aux contours nets, sans plus de nébuleuse, et qui par là même se condamne à l'état de minorité. Faudrait-il pour autant attendre l'effet inverse

²⁵ Ainsi désigne-t-on en Guyane la campagne et ses bourgs, par opposition à Cayenne.

²⁶ C'est là le terme qu'ils réservaient auparavant aux minorités dites encore « primitives » ou « tribales ».

de la pratique du carnaval spontané ? Rien n'est moins sûr. À Cayenne, même l'entreprise de participation que réussit le bal *touloulou* ne saurait, eu égard à l'anonymat de ses principaux acteurs et à l'ambivalence du public, assurer l'ouverture souhaitée : les champions d'une créolité vivante ne risquent-ils pas d'épuiser leurs forces à endiguer les courants que forment et brassent les générations et les groupes « ethniques », dans une Guyane en pleine mutation ? Mais la Guyane ne se réduit pas à Cayenne, et ce n'est pas un hasard si depuis quelque temps le carnaval et ses anciens *vidés* renaissent « dans les communes ». De là à croire qu'il n'est d'avenir au processus de créolisation qu'en dehors de Cayenne, où les Créole demeurent assez nombreux pour accepter les autres sur le mode de l'intégration des groupes en tant que tels, il n'y a qu'un pas. Pourtant, je me garderai bien de franchir ce dernier, car ce genre de situation ne peut s'appréhender que dans les termes d'un devenir aux renversements toujours possibles.

BIBLIOGRAPHIE

- BASTIDE (R.), 1955. — « Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien », São Paulo, *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*.
- BOUSSAT (M.), CASTEL-KIRGUS (C.) et GUINARD (Cl.), 1985. — « Vaval, le carnaval des Antilles et ses spécialités », in *Le carnaval, la fête et la communication, Actes des rencontres internationales de Nice, 8-10 mars 1984*, Nice, Serre-Unesco.
- CONTOUT (A.), sans date. — *Le parler guyanais*, préface de Gaston Monnerville, Cayenne, chez l'auteur.
- FEUILLET (M.), 1991. — *Le carnaval*, Paris, Cerf-Fides.
- FRAZIER (F.), 1939. — *The Negro Family in the United States*, Chicago, University of Chicago Press.
- GAIGNEBET (C.) et FLORENTIN (M.-C.), 1974. — *Le carnaval. Essai de mythologie populaire*, Paris, Payot.
- HERSKOVITS (M. J.), 1966. — *L'héritage du Noir*, Paris, Présence africaine (1^{re} édition : 1941).
- JOLIVET (M.-J.), 1989. — « Les formes de la tradition musicale en Guyane créole », in *Musiques en Guyane*, Cayenne, Bureau du patrimoine ethnologique : 75-90.
- JOLIVET (M.-J.), 1993. — « Famille et habitation créoles : fondements et limites d'une tradition », in *Familles en Guyane, Journées d'Études du 30-31 janvier 1992, Cayenne*, Paris, Éditions Caribéennes : 39-51.
- LOHIER (M.), 1952. — Le carnaval à Cayenne, *Parallèle*, V, 1952, 12.
- PEREIRA DE QUEIROZ (M. I.), 1992. — *Carnaval brésilien. Le vécu et le mythe*, Paris, Gallimard.

La Frontière n'a pas de limites

Bertrand-F. GÉRARD*

"Indian, Indian what did you die for ? Indian says, nothing at all".

Jim MORRISON, 1988

De nombreux auteurs nord-américains s'intéressent aux crises urbaines actuelles. Ils considèrent généralement qu'il s'agit là d'un nouveau défi lancé à la société civile : ces crises relèveraient certes de décisions politiques¹, mais surtout de la capacité du corps social (*the Nation*) à retrouver l'esprit de la « Frontière » (*Frontier*)² pour affronter ce nouveau genre d'« espaces sauvages » (*wilderness*) que représentent l'économie de la drogue et ses conséquences sociales, le culte de la violence, le chômage, le caractère incontrôlable de l'immigration, la pollution, etc. L'Amérique aurait à reconquérir son propre espace et à le structurer suivant de nouvelles formes de territorialité. Selon Joël GARREAU (1988), il s'agirait de prendre acte de l'émergence d'une nouvelle socioculture, en prise sur le XXI^e siècle.

Lors du procès qui suivit l'agression extrêmement violente dont avait été victime « la joggeuse de Central Park » (New York, 1989), les prévenus, de jeunes *Blacks* et *Latinos*, ont évoqué le *wilding* : non pas la « fureur de vivre », autoréférentielle et autodestructrice, illustrée par James Dean, mais la rage de détruire, la violence libératoire qui ne peut s'exercer qu'à l'encontre d'un autre pris au hasard. Cette attitude ressort bien de la terrible autobiographie de Monster Kody SCOTT (1993), où l'on voit apparaître l'omniprésence

* Anthropologue Orstom, 213, rue La Fayette, 75480 Paris cedex 10.

¹ Cf. les nombreux débats autour du NAFTA (*North American Free Trade Agreement*) ou le *Health Care Plan*.

² Pour désigner cette entité que ne saurait traduire le seul mot français de frontière, j'ai choisi de l'ériger en nom propre et de l'écrire avec une majuscule. Il en ira de même pour toute les expressions (Rêve Américain, Destin Providentiel, Vieux Sage, etc.) dont le sens dépasse celui des noms communs.

de cette violence, sa manière de structurer la vie quotidienne des jeunes dans certains quartiers de Los Angeles. Aux États-Unis, beaucoup de jeunes vivent dans un climat d'insécurité endémique qu'ils considèrent comme un défi, une aventure non dépourvue de beauté ni d'attrait : faire connaître puis valoir son nom, le grandir par une réputation méritée de violence n'est pas une tâche moins exaltante, à leurs yeux, que de créer et de promouvoir le nom d'une entreprise...

Des lignes de partage séparent aujourd'hui l'ordre moral, que garantissent les institutions, d'une réalité sociale sur laquelle le « Mode de vie et le Rêve Américain » (*American Way, American Dream*) n'exercent plus leur emprise. Chômage, problèmes de protection sociale, échec du système judiciaire et des dispositifs policiers à enrayer la croissance de la criminalité, mais aussi multiplication des revendications identitaires : ces lignes lézardent l'espace autrefois plus compact de la société civile³. Harlem (New York) ou South Central (Los Angeles) deviennent alors le pendant « sauvage » (hors contrôle) des technopoles modernes — les *Edge Cities* de GARREAU (*op. cit.*) — qui représentent la pointe d'un univers planifié en plein développement. Cette rencontre entre deux univers complémentaires mais opposés définirait une « Nouvelle Frontière » (*New Frontier*) comme autrefois les établissements pionniers (*settled areas*) s'opposaient au pays des Indiens et aux espaces sauvages.

Cet article se propose de mettre en évidence, dans un premier temps, les différentes connotations du terme de Frontière sur les trois principaux registres qui peuvent lui être associés : la colonisation, la figure emblématique de l'Indien mort et le projet de société que véhicule aujourd'hui l'évocation de ce terme. Ce parcours accompli, on verra comment, appliqué au Nouveau Monde, le mot de Frontière vient nommer une idéologie capable de prendre en charge le Rêve Américain de l'immigrant quand ce dernier a perdu la possibilité de se nourrir de sa culture d'origine. L'acte de naissance de cette idéologie en 1893 (conférence de F. J. Turner à l'Association américaine d'Histoire) sera donc ici l'événement de référence.

³ Il semble que l'échec subi par l'Amérique dans le conflit vietnamien et les crises économiques qui se sont succédé depuis lors aient suscité puis entretenu un pessimisme ambiant quant aux possibilités de réaliser le Rêve Américain. Ce constat se surcharge aujourd'hui des perspectives fort douloureuses et inquiétantes associées à la pandémie de Sida.

LES CONNOTATIONS DE LA FRONTIÈRE

La colonisation

L'histoire de la colonisation des territoires qui constituent les États-Unis est assez connue pour que je n'en souligne ici que les traits susceptibles d'éclairer mon propos. Le peuplement de ce qui allait devenir les treize colonies d'Amérique s'est déployé le long du rivage atlantique, de la Virginie vers la Nouvelle-Écosse. Pour le migrant, franchir cette ligne littorale et venir s'établir sur le nouveau continent signifiait alors tout à la fois rompre avec le passé, avec les institutions de la vieille Europe et les traditions familiales de ceux laissés au pays, et perdre tout lien physique avec la terre d'origine. Cette ligne faisait bord : coupure dans le réel. La conséquence première d'une telle décision était que le migrant devenait par là même un pionnier destiné à conquérir et civiliser un monde qui lui apparaissait comme une nouvelle terre promise. Certes, nombre de témoignages et de récits nous restituent une réalité extrêmement dure : pas assez toutefois pour ébranler l'espoir né du Rêve Américain et la certitude du « Destin Providentiel » (*Manifest destiny*)⁴ de l'Amérique. Pour définir le territoire toujours en expansion des États-Unis, la limite naturelle que le rivage donnait aux colonies fut inévitablement complétée d'un dispositif de deux ordres. Au nord et au sud, furent établies ou renégociées des limites politiques entre les territoires américains et ceux contrôlés par la Grande-Bretagne et l'Espagne (puis le Canada et le Mexique). Forte (Nouvelle-France) ou relativement diffuse (Louisiane), la présence française détermina des possessions qui, semble-t-il, furent davantage considérées comme une partie des espaces sauvages à conquérir que comme des colonies bien identifiées. Mais le propre de ces limites territoriales était d'être négociables : elles relevaient d'accords internationaux. À l'ouest, en revanche, s'étendaient les territoires indiens considérés comme des espaces sauvages séparés des établissements américains par une ligne qui, elle, ne faisait pas bord, car toujours franchissable et toujours franchie : la Frontière. Cette ligne, qui correspond à ce que l'on appellerait aujourd'hui un « front pionnier », fut à l'origine définie sur une base géomorphologique. La couronne d'Angleterre l'avait placée au niveau du partage des eaux sur les Alleghenies ; l'Amérique indépendante la situa sur le Mississippi. Par la suite, cette Frontière recula toujours plus loin vers l'ouest, avant de s'effacer, jusqu'à cesser d'exister en 1890, selon une déclaration du directeur du recensement :

⁴ La traduction adoptée ici est celle de MARIENSTRAS (1976).

« *Up to and including 1880 the country had a frontier of settlement, but at present the unsettled area has been so broken into by isolated bodies of settlement that there can hardly be said to be a frontier line* » (JACOBS, in TURNER, 1986).

C'était là, en fait, un constat objectif qui notait le quasi-achèvement de l'extension territoriale des États-Unis sur le continent nord-américain. Les Indiens vivaient désormais dans des réserves placées sous le contrôle des États ou des autorités fédérales, et il fut admis qu'ils ne représentaient plus qu'une « race » en voie d'extinction. Or, trois ans plus tard, Frederick Jackson Turner prononçait à Chicago une conférence intitulée « *The Significance of the Frontier in American History* », qui fut reçue comme une déclaration fondatrice et l'explication ultime du Destin Providentiel de l'Amérique. Il s'agit là pourtant, à mon sens, d'un texte relativement pauvre ; mais il faut bien constater qu'il est encore aujourd'hui très fréquemment cité comme l'un des textes les plus pertinents pour rendre compte des valeurs inhérentes de l'Amérique en tant qu'univers achevé et que projet. D'où ce texte tire-t-il une telle puissance d'évocation des valeurs fondatrices de l'Amérique, une telle capacité d'invoquer son destin ?

L'Indien mort

Les treize colonies qui donnèrent naissance aux États-Unis d'Amérique furent fondées sur les principes moraux de communautés religieuses. Ces communautés s'étaient constituées en réaction aux événements européens de l'époque, pour établir en Amérique un monde nouveau plus proche d'un christianisme supposé originel. Le christianisme, sous toutes ses formes, invoque la notion de fraternité ; dans ses variantes anglo-saxonnes ou germaniques, *the brotherhood* implique en outre l'appartenance à une communauté humaine unie dans une même foi. Or, si les Indiens étaient considérés comme des hommes, si les premiers immigrants les décrivaient souvent comme une « race » avenante, accueillante et quelque peu naïve, ils les qualifiaient aussi de sauvages (*savage*), ce qui signifie non-civilisé, fier et courageux, mais aussi violent et cruel. Un autre adjectif leur fut également appliqué : *wild*. Il connote l'appartenance au *wilderness* : un monde primitif, vierge, brut, en attente d'être domestiqué, structuré, organisé par la civilisation. L'expression *a wild man* désigne par ailleurs un homme extravagant, incontrôlable, versatile, indiscipliné, solitaire et déviant. En clair, les Indiens n'étaient pas des frères : ce fut une évidence de part et d'autre. Le drame vint de la mission civilisatrice que se donnait l'Homme Blanc : faire émerger l'Homme Rouge de la primitivité pour qu'il apparaisse en tant qu'homme, cette fois

civilisé, sur cette terre promise aux humains et dont eux, les Indiens, n'avaient été les premiers occupants que dans l'attente de la civilisation. S'ils s'y refusaient, ils se condamnaient à être déportés ou à mourir, car les terres qu'ils occupaient, Dieu les destinait à l'établissement d'un nouveau monde, refuge des opprimés de la terre et creuset d'un nouvel empire démocratique⁵. Pour de nombreux colons, si Dieu n'avait pas épargné les Philistins et autres peuplades implantées en Palestine, avant de remettre la terre aux fils de ceux qui suivirent Moïse à travers le désert, il n'y avait pas à épargner les Indiens. Ils ne le furent pas.

Un Indien mort habite le souvenir-écran que relate Jim MORRISON (1988) dans *Arden lointain*. Cette scène figure aussi dans l'ouverture du film *The Doors* qui raconte la vie de ce chanteur. Encore enfant, alors qu'il voyageait en voiture dans le désert, il fut témoin d'une scène d'accident : les corps ensanglantés d'Indiens proches de la mort étaient disséminés près de la carcasse d'un vieux « tacot ». Plus tard, Morrison devait affirmer que l'âme errante de ces Indiens, morts dans le *wilderness*, était venue l'habiter. Comme de nombreux auteurs nord-américains, il était obsédé par l'image d'un personnage de la « mythistoire⁶ » des États-Unis : l'Indien mort.

L'image contemporaine la plus répandue des Indiens des réserves présente des traits communs avec celle d'un autre peuple autochtone soumis à l'intrusion des Blancs qui fondèrent sur ses terres un État, les Aborigènes d'Australie. Une scène ne quitte pas ma mémoire⁷ : celle d'une « guimbarde bourrée de passagers » qui respirent un air surchargé de fumées de cigarettes et d'où émanent des vapeurs d'essence, d'alcool et d'huile carbonisée ; coiffé d'un Akubra ou d'un Stetson défraîchi sur lequel est fichée une plume d'oiseau, chaussé de *boots* ornementées de ferrures, un vieil homme à l'esprit embrumé agrippe d'une main tremblante une bouteille de *whiskey* ou une canette de bière ; les plus jeunes qui ont déserté l'école *sniffent* les gaz d'échappement d'une voiture dont le moteur crachote en attendant

⁵ Dans un message adressé à William Henry Harrison, alors gouverneur du territoire de l'Indiana, le président Jefferson définit sa politique à l'égard des Indiens selon les points suivants : vivre en paix, les introduire aux activités agricoles et à la sédentarisation, les pousser à devenir des citoyens américains. Aux groupes qui réagiraient par la violence aux pressions exercées sur eux, il serait répondu par la saisie de leurs territoires et leur déportation sur l'autre rive du Mississippi (John M. BLUM *et al.*, 1989 : 163).

⁶ Néologisme proposé par Jean-Paul Latouche pour rendre compte de l'intertextualité de l'histoire et du mythe dans les mythologies océaniques.

⁷ J'en fus le témoin dans le désert central (Northern Territory) qui aurait pu servir de cadre à la pièce du Montagnais Bernard ASSINIWI (1983).

l'ouverture de la pompe ; plus loin, près d'un supermarché, les porte-parole de la réserve bradent les droits de la communauté à des représentants *encravatés* de l'État et des compagnies minières ; plus tard, leur chèque en poche, ces mêmes porte-parole expliquent devant le conseil tribal qu'ils ont sauvé la communauté de l'asphyxie financière qui la menaçait et obtenu des autorités, auxquelles il aurait été vain de vouloir s'opposer, des compensations monétaires qui seront directement versées sur un compte bancaire communautaire dont ils ont la signature ; ils ont par ailleurs obtenu la promesse qu'un certain nombre d'emplois seraient réservés aux membres de la communauté, sans engagement ferme, cependant, du fait de la gravité de la crise économique dont les compagnies sont les premières victimes. Enfin, chacun se sépare avec la certitude d'avoir été dupé.

L'Indien mort, c'est aussi le regard et la voix du film de Francis Ford Coppola *Koyaanisqatsi*, le « Vieux Sage » (*Old Man*) dont l'esprit contemple, du haut de la falaise, un monde qui, pour avoir voulu bousculer le rythme et l'ordre de la nature, court frénétiquement à sa perte. Il est le véritable auteur des textes rassemblés par T. C. McLUHAN (1971), dans *Pieds nus sur la terre sacrée*, ainsi que le visage commun aux photographies de S. Curtis qui illustrent l'ouvrage où est transcrite la mise en garde que les Vieux Sages de différentes tribus ont adressé à l'Homme Blanc, au XIX^e siècle. Ils lui reprochaient de ne savoir construire qu'à la condition de détruire ce qui donne vie à la terre. Aujourd'hui encore, des Indiens protestent de ce que les décisions politiques concernant la protection de l'environnement se traduisent par la remise en cause de leurs droits de pêche, de chasse et de piégeage, plutôt que par l'assainissement des zones soumises à la pollution engendrée par l'industrie ou le trafic urbain.

L'Indien mort évoque encore l'*Indian Giver* dont Jack WEATHERFORD (1988) a fait le titre d'un ouvrage où il s'efforce d'établir que la société moderne nord-américaine est imprégnée, dans ses pratiques et ses institutions, par les cultures de ceux qui furent les victimes de son établissement. *A giver*, dans le langage populaire, est quelqu'un qui, loin de se satisfaire de donner, prend prétexte de ce don pour s'attribuer ou exiger quelque chose en retour, quelqu'un qui donne d'une main et reprend de l'autre, qui propose un don en échange d'une dette et dont la parole n'engage que celui auquel il la donne. Le fait est que, depuis leur confinement dans des réserves, nombre de sociétés indiennes semblent avoir été parcourues par une ligne de fracture : les vieux eurent en charge de gérer la réalité imposée par les autorités politiques et militaires américaines ou les Affaires Indiennes, tandis que les jeunes prenaient sur eux de refuser l'humiliation subie par leurs peuples et d'en faire payer le prix aux voyageurs et aux migrants. La filmographie nord-américaine abonde

de fictions mettant en scène le jeune Indien poussé à la violence par les provocations et les persécutions que lui font subir les autorités ou la communauté blanche. Il n'est pas rare qu'il parvienne à retourner momentanément la situation à son avantage, en entraînant ses poursuivants sur les terres de ses ancêtres, vers l'*Indian Way*⁸. Il lui faudra pourtant mourir ou être emprisonné car, même de nos jours, les bons Indiens sont des Indiens morts.

Les Indiens ont partiellement survécu au « nettoyage ethnique » qui, dans les premiers temps de l'extension de la Frontière vers l'ouest, les confina sur « l'autre rive » du Mississippi, puis dans des réserves le plus souvent pluriethniques. Ils survécurent également aux massacres et aux déportations. Certains d'entre eux acquirent le statut de héros nationaux pour être parvenus, par leur courage et le temps que se forge leur légende, à tenir en échec la pression militaire qui s'exerçait sur les territoires encore sous leur contrôle : Crazy Horse, Sitting Bull, Chief Joseph et Geronimo sont indéfectiblement associés à Kit Carson, Buffalo Bill et Custer dans l'imagerie du *Wild West*. Des Indiens, il y en a encore, mais inquiets de leur identité, car la réaffirmation de l'indianité passe désormais inéluctablement par un mode de vie qui remet fondamentalement en cause l'*Indian Way*, au point qu'il n'existe plus aujourd'hui, peut-être, que des *Native Americans*¹⁰, c'est-à-dire des autochtones *made in USA*.

Ainsi le « retour de l'Indien » correspond-il à l'affirmation d'une nouvelle indianité qui engendre la contestation de l'ordre social et politique actuel, mais également une littérature militante dont le poids vient aujourd'hui équilibrer celui de la littérature passéiste et nostalgique incarnée par un auteur tel que Dee BROWN (1970). D'une certaine façon, les romans de Tony HILLERMAN¹¹ participent de ce retour de l'Indien : sur un mode différent, cependant, car ses romans restituent les Hopis et les Navajos qu'ils mettent en scène dans une dimension actuelle et vivante. Il existe aujourd'hui une littérature amérindienne foisonnante que le cinquième centenaire de la découverte de l'Amérique a largement contribué à faire connaître.

⁸ L'*Indian Way* connote tout à la fois un paysage chargé de l'histoire des ancêtres et un mode de vie actuel dont le lien est constitué par un itinéraire.

⁹ L'ancien territoire de l'Oklahoma.

¹⁰ Terme « politiquement correct » pour désigner les Amérindiens dans la presse et la littérature.

¹¹ (1991) et (1992), pour ne citer que les premières traductions.

Un projet de société

Au XIX^e siècle, la Frontière était donc cette ligne de partage qui séparait le monde civilisé, celui des migrants, du *wilderness* encore occupé par les Indiens. Poreuse, fluctuante, cette ligne a parcouru les Appalaches, puis les Alleghenies, avant de se confondre avec les lits des fleuves Mississippi, Missouri et plus tard Rio Grande. Au nord, son déplacement s'est heurté aux intérêts français puis aux colonies britanniques ; au sud et au sud-ouest, elle n'a cessé d'entraîner des conflits avec les Espagnols puis les Mexicains. Enfin, elle s'est confondue avec les limites (*borders*) des territoires anglo-canadiens et mexicains et avec les lignes littorales des océans Atlantique et Pacifique, tandis qu'étaient réduites les dernières poches des anciens territoires indiens.

Il existait cependant deux autres lignes de partage propres au monde des Blancs. La première opposait l'immigrant qui avait acquis des biens et une certaine notoriété aux nobles et notables représentant les intérêts de la couronne d'Angleterre. La seconde marquait l'écart existant entre le *Native Born*, citoyen-propriétaire, et le *servant*, engagé sous contrat et obligé de travailler pour un maître jusqu'au remboursement de la dette qui lui avait permis d'immigrer. Mais les notables, les propriétaires, les entrepreneurs et les engagés sous contrat appartenaient au « monde civilisé », celui-là même que, plus tard, les soldats envoyés au Viêt-nam devaient nommer *the World* — signifiant ainsi sa correspondance exclusive avec l'*American Way of life* —, tandis que les territoires contrôlés par le Viêt-cong devenaient l'*Indian Country*.

Sur l'autre bord de la ligne imaginaire qui séparait la civilisation des espaces sauvages étaient situés non seulement les Indiens, mais également les Noirs venus d'Afrique. Ces derniers libéraient des contraintes de l'agriculture les colons blancs dont ils étaient les esclaves, tandis que les Indiens étaient plutôt représentés comme des guerriers, des chasseurs nomades qui peuplaient la terre au même titre que les animaux sauvages. Les Indiens avaient la réputation de ne pouvoir être que de mauvais esclaves et de mauvais propriétaires d'esclaves — ce fut reproché aux Séminoles —, tandis que les Noirs étaient censés être de bons captifs si l'on savait s'y prendre. Les uns et les autres, cependant, restaient considérés comme des « sauvages ».

Qu'est-il advenu de l'Indien mort ? Il me semble opportun de convoquer une figure du passé en l'appelant du nom qui fut autrefois le sien et qui connotait son appartenance aux espaces sauvages : *Injun*. Ce terme fut parfois repris lors du conflit du Viêt-nam pour désigner les maquisards. L'*Injun* est la double figure du guerrier féroce et du Vieux Sage. Il est une âme errante qui témoigne de

temps révolus et contemple le monde d'un œil de visionnaire désabusé. S'il est toujours vivant, il se laisse prendre par l'alcool d'où il tire une plus grande capacité de voir ce que prédisent les mots, ce que révèlent les visages, ce que cache l'horizon. L'*Injun*, c'est aussi le jeune militant ou le voyou, parfois les deux, pris au piège de l'image hollywoodienne de son appartenance « ethnique » : certains jeunes envoyés combattre au Viêt-nam furent ainsi systématiquement désignés comme éclaireurs ou tête de file, tant leurs supérieurs étaient persuadés qu'en tant qu'Indiens, ils étaient plus capables que d'autres de déjouer les pièges tendus par les Viêt-cong. *Injun* rejoint encore la figure du Vieux Sage pour représenter l'autochtonie : le Vieux Sage reste associé à tout l'imaginaire de l'Ouest (voyageur, éclaireur, trappeur, mineur, joueur, hors-la-loi, etc.) ; l'*Injun* quant à lui évoque le jeune qui refuse un monde à ses yeux inerte et sans espoir, mais se refuse également à le subir.

Comme en témoigne W. L. KATZ (1986), l'Indien, comme figure de l'autochtonie, est aujourd'hui également revendiqué par les Noirs. Il s'est en effet constitué, au temps de la Frontière, des communautés d'Indiens noirs, issues d'anciens esclaves qui avaient été accueillis par des groupes indiens (notamment les Séminoles). À ce titre, des Noirs peuvent revendiquer un lien au sol qui ne doit rien à une émancipation tardive dont les effets ne leur ont jamais permis d'obtenir une citoyenneté effective. Cette redécouverte de l'Indien noir permet également de relativiser la participation de soldats noirs (*Buffalo Soldiers*) à la répression des communautés indiennes réfractaires ou insoumises.

LA FRONTIÈRE COMME IDÉOLOGIE

La métaphore topologique

Après avoir passé en revue les différents registres de représentation de la Frontière, il faut maintenant chercher à établir ce qui les noue les uns aux autres. Pour soutenir mon point de vue, je prendrai la topologie des surfaces comme support métaphorique. L'avantage d'une telle démarche réside dans le fait qu'une surface ne connote pas, *a priori*, des réalités humaines.

Tout d'abord, comme d'autres avant moi, je considère que *the World* est un disque (fig. 1). Une telle assertion implique deux conséquences : d'une part, dessiné sur une feuille de papier, ce disque fait apparaître des points qui lui appartiennent et d'autres qui lui sont extérieurs, ce qui définit deux régions, l'une interne et l'autre externe ; d'autre

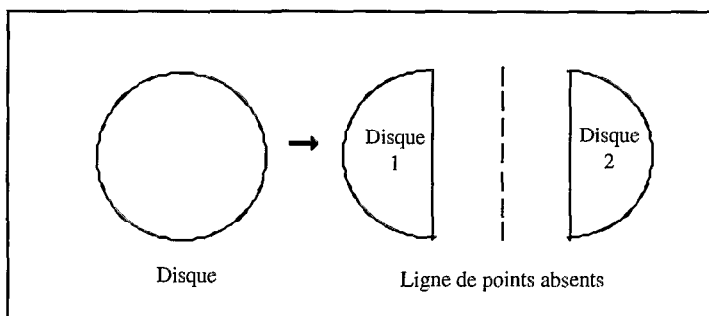


FIG. 1. — Figure topologique.

part, ce disque détermine deux points de vue, l'un par le dessus et l'autre par le dessous. La ligne de bord du disque donne ainsi consistance à deux régions et deux points de vue. Je constate enfin que si je coupe le disque selon un diamètre, j'obtiens deux disques (matériellement deux moitiés de disque mais qui, par transformation continue, sont équivalentes à deux disques). La ligne de coupure fait bord : pour passer d'un disque à l'autre, il me faut franchir successivement la ligne de bord de l'un puis de l'autre ; mais il me faut aussi franchir une ligne manquante faite des points éliminés par les ciseaux, une absence de points. Je définis cette *border line* qui sépare les deux cercles comme une ligne de bordure de rang 3. Rapportée à mon propos, cette dernière correspond à la ligne du littoral américain dont le franchissement par l'immigré venu du vieux continent est censé représenter, dans l'idéologie nord-américaine, trois séparations : une coupure physique (réelle) avec le sol d'origine ; une coupure symbolique (du registre de la loi) avec les institutions du vieux continent ; une coupure imaginaire (de l'ordre des représentations) avec le passé — l'immigrant est un homme nouveau, en rupture de traditions, dont le destin s'incorpore à celui d'une Amérique perçue comme un espace vierge, encore sauvage, ouvert et disponible.

J'inscris maintenant le disque sur un cylindre (fig. 2). Il conserve les mêmes propriétés, mais à la suite de sa coupure, je constate que si ses deux parties restent dissociées, je peux me rendre d'une partie dans l'autre sans avoir à franchir la ligne des points absents. Je peux qualifier cette *border line* de ligne de bord de rang 2. Métaphoriquement, je mets ainsi en évidence les limites territoriales des États sur un double registre : celui des limites des colonies espagnoles et britanniques, qui sont négociables, si nécessaire, selon un argumentaire musclé, et celui des frontières des États de l'Union en tant qu'elles sont acquises sur cet espace intermédiaire qui a pour nom *wilderness*.

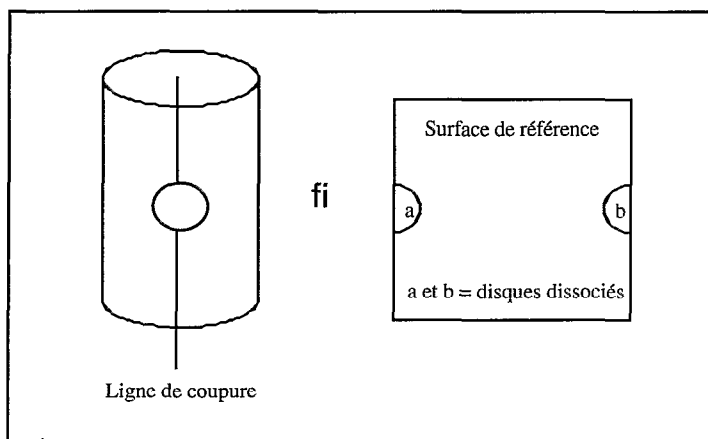


FIG. 2. — Figure topologique.

Enfin, j'inscris ce cercle sur un tore (fig. 3) pour constater que deux coupures non équivalentes ne déchirent pas la surface de référence qui, à la suite de la première coupure devient un cylindre et à la suite de la seconde une portion de plan. Cette *border line* est de rang 1 : c'est la ligne de contact entre les espaces occupés par les Indiens et les *settled areas*. Inscrite à l'intérieur même du territoire de l'Union, elle n'a d'effet que provisoire ; solution d'attente pour les Blancs, les traités qui la garantissent n'engagent jamais que les Indiens.

La conférence de Turner et sa résonance

De fait, la Frontière était une ligne de bord qui ne faisait pas coupure : il fut donc légalement possible de prononcer sa disparition. Or, c'est précisément lorsqu'il fut décrété qu'il n'y avait plus de Frontière (1890) que celle-ci ressurgit, avec une vigueur inattendue. Je veux parler de la conférence de Turner en 1893, venue ainsi marquer le renouveau du Rêve Américain.

Pour TURNER (1986), la Frontière n'était plus seulement cette ligne de démarcation entre les espaces civilisés (*the World*) et les espaces sauvages (*wilderness*) ; elle devenait le creuset, la matrice où s'était forgée l'âme américaine, caractérisée par l'esprit d'entreprise, la capacité à prendre des risques en affrontant l'inconnu, la détermination à gagner, l'exigence démocratique. Ces qualités, les Américains les avaient acquises dans et par ce retour aux origines que leur imposaient

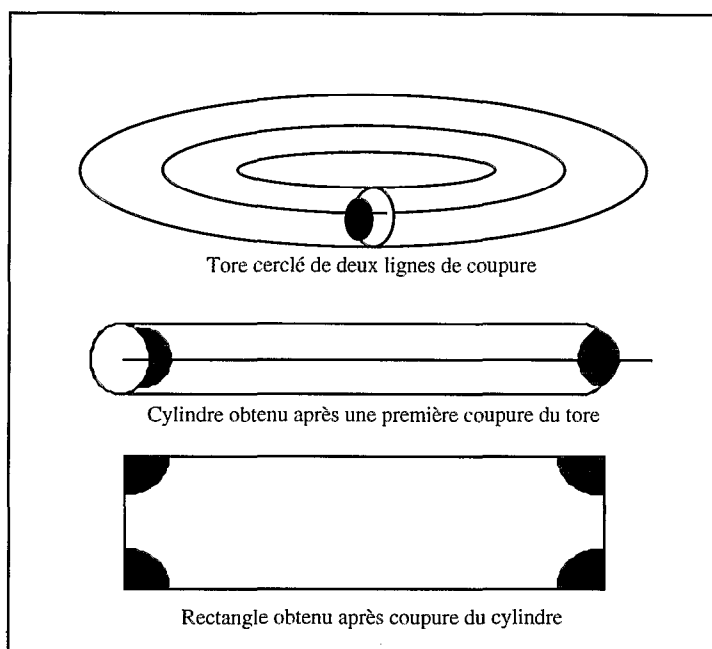


FIG. 3. — Figure topologique.

ces espaces sauvages où la vie était simple et exigeante. Mais surtout, ce retour les avait contraints à parcourir à nouveau le chemin du progrès qui conduit de l'état sauvage à la civilisation achevée. L'*America*, dans l'esprit de TURNER, était un lieu de renaissance dépouillé des oripeaux de la vieille Europe : c'est ce que j'ai présenté plus haut comme une coupure de rang 3. Quant à la Frontière, elle était érigée en un terme total qui résumait l'histoire nord-américaine, identifiait un projet de société et en fixait le but. D'une part, une telle assertion dotait la société nord-américaine d'un passé ancré sur le territoire même des États-Unis ; d'autre part elle légitimait la prise de possession de ces espaces, quel qu'en fût le prix payé par les Indiens — tués ou réduits à la survie —, car la Frontière était devenue l'inscription dans l'histoire du Destin Providentiel des États-Unis.

« The most significant thing about the American frontier is, that it lies at the hither edge of free land. [...] Thus the advance of the frontier has meant a steady movement away from the influence of Europe, a steady growth of independence on American lines. [...] Movement has been its dominant fact, and, unless this

training has no effect upon a people, the American energy will continually demand a wider field for its exercise » (TURNER, 1986).

Et Turner fit école.

Depuis cette annonce, les États-Unis se sont trouvés pris dans différents conflits qui les ont opposés à des puissances européennes et asiatiques. Lors des deux guerres mondiales, cependant, il apparut qu'une partie non négligeable de l'opinion publique était opposée à l'entrée en guerre de leur nation aux côtés de l'ancienne métropole. Il fallut la menace représentée par l'extension du communisme en Europe et en Asie, pour que les États-Unis s'engagent plus avant dans la destinée d'un monde qu'ils envisageaient de dominer économiquement et militairement. Cet engagement fut plus décisif encore lorsque, à la suite des guerres de Corée, d'Indochine et d'Algérie (ces deux dernières étant des guerres françaises), il fut évident que les prochains affrontements se joueraient moins sur le registre des limites territoriales (*borders*) que sur celui de la Frontière : la subversion communiste se moquait des lignes de front et des frontières internationales et se manifestait jusque dans le voisinage immédiat des États-Unis, tandis qu'un affrontement direct avec l'URSS n'était envisageable que comme issue ultime et suicidaire. Il était clair néanmoins que l'image des États-Unis se détériorait à l'extérieur et s'érodait à l'intérieur, sans susciter d'autre dynamique que le souci de préserver les acquis sociaux et matériels dus à une forte croissance économique.

Le président Kennedy fit de la Nouvelle Frontière (*New Frontier*) son cheval de bataille sur trois fronts. Le premier, politico-militaire, fondé sur la doctrine de la *counterinsurgency*, conduisit à l'engagement militaire au Viêt-nam. Le deuxième, socio-économique, fut centré sur les droits civils des diverses composantes du peuple américain et tout particulièrement des Noirs, sur le *Welfare*, c'est-à-dire l'aide aux plus démunis, et sur le développement des pays du tiers monde afin de les soustraire à la tentation communiste. Le troisième front fut celui de la *High Tech* dont l'image la plus populaire correspondit à la conquête de l'espace. Ce signifiant, Nouvelle Frontière, était destiné à redonner une consistance au Rêve Américain, la société nord-américaine se trouvait ainsi sollicitée de retrouver la cohésion nécessaire pour restaurer et promouvoir le Destin Providentiel des États-Unis, ce qui impliquait l'émergence de nouveaux « Hommes de la Frontière » (*Frontiersmen*) : les « Corps de la Paix » (*Peace Corps*), les Astronautes et les « Bérêts Verts ». La Nouvelle Frontière dessinait ainsi a *New American Mythic Landscape* qui eut ses effets :

« [...] a conception of the world as a battleground between forces of Light and Darkness, a hastily acquired knowledge of savage

landscape and enemy, a belief in the special virtue of Americans in contrast to the colonial past of the Europeans, and an absolute faith in American righteousness and "mission" » (HELLMANN, 1986 : 14)...

pour reprendre les termes d'un auteur qui fait également état de ce que, pendant les quatre premiers mois de 1966, le recrutement de futurs Bérêts Verts¹² fut stoppé tant il y avait de candidats. Après la mort du président Kennedy puis l'assassinat du pasteur Martin Luther King Jr. et l'offensive du Têt au Viêt-nam, il apparut que les grandes lignes de force qui animaient la Nouvelle Frontière comportaient leur envers : la *High Tech* qui permettait à des équipages américains de parcourir quelques régions lunaires fut mise en échec au Viêt-nam érigé alors en laboratoire des techniques de guerre les plus sophistiquées. Les *Vietnam Vets* (vétérans), dont un nombre toujours plus important rentrèrent au pays blessés, mutilés ou drogués, furent fraîchement accueillis quand ils ne furent pas conspués par des militants pacifistes. Sur le plan intérieur, des mouvements toujours plus radicaux s'implantèrent parmi les Noirs et les Amérindiens tandis que se développaient, y compris parmi les jeunes de familles aisées, des mouvements contestataires ou protestataires dont le plus spectaculaire fut peut-être celui dit de Haight-Ashbury, du nom d'un quartier de San Francisco érigé en pôle du mouvement hippie (STEVENS, 1988).

La suite demeure présente à nos mémoires, de la démission peu glorieuse du président Nixon à la défaite électorale du président Carter, l'*America*, comme tous les pays développés, se trouva confrontée à des crises politiques et économiques qui remirent en question les acquis des années soixante. Les tentatives de restaurer l'image extérieure de la puissance américaine se soldèrent par des échecs troublants, en Iran et au Nicaragua. Sur le plan intérieur, l'insécurité et l'insalubrité gagnèrent les zones urbaines. Avec l'arrivée au pouvoir du président Reagan surgit une nouvelle doctrine qui prit son nom et se voulut salvatrice. L'accent fut mis sur le potentiel offensif des États-Unis contre le communisme à l'extérieur et le démantèlement des dispositifs de protection sociale ou considérés comme tels à l'intérieur. Les États-Unis restructurèrent leur dispositif militaire selon une doctrine dite *LIC* (*Low-Intensity Conflict*) : il s'agissait d'être en mesure de multiplier les interventions ponctuelles

¹² Du fait d'un retournement spectaculaire de la situation militaire intervenue après la mort du président Kennedy, qui vit les USA s'engager très directement dans le conflit, les forces spéciales cessèrent d'incarner les héros de la Nouvelle Frontière pour représenter des tueurs froids et disciplinés ou délirants, tels ceux du film de Francis Ford Coppola, *Apocalypse Now*.

à l'extérieur, partout où les intérêts supérieurs des États-Unis étaient considérés comme menacés, ce qui incluait la lutte contre la drogue ; il s'agissait également de réduire l'aide dispensée aux populations économiquement dépendantes à l'intérieur, afin de relancer l'économie et de substituer à l'assistanat, au *welfare*, un nouvel esprit de compétition. Dans le même temps, le président fit retour à la *High Tech* par le lancement d'un nouveau programme de défense spatiale comme moteur techno-économique et outil de déstabilisation de l'URSS qu'il s'agissait d'engager dans une nouvelle course aux armements qu'elle ne pouvait soutenir. Le coût social de ces mesures fut énorme : augmentation du chômage et du nombre des laissés-pour-compte ; ravages de la drogue et de la *gun culture* ; croissance exponentielle de l'insécurité dans les villes ; fractures ethniques et poids de l'immigration sauvage. La poursuite de cette politique valut au président Bush une défaite électorale cuisante malgré les succès politiques et militaires extérieurs voulus et préparés par son prédécesseur (retournement politique au Nicaragua, guerre du Golfe et démembrement de l'Union soviétique).

Bill Clinton, actuel président des États-Unis, a voulu inscrire son action dans l'héritage de J. F. Kennedy. Mais un débat demeure : convient-il, comme l'ont successivement cru les présidents Reagan et Bush, de laisser la Nouvelle Frontière produire ses effets jusqu'au moment où le corps social sécrètera de nouvelles dynamiques aux effets mesurables en termes de puissance politique et de croissance économique ? Ou bien faut-il d'abord, comme le voudraient certains démocrates, s'attacher à contenir l'émergence de formes sociales que les impasses du Rêve Américain poussent vers une marginalité toujours plus menaçante, comme l'attestent l'économie parallèle de la drogue fondée sur des réseaux fortement structurés et l'émergence de gangs contrôlant les *inner cities* ? Un autre symptôme de l'effondrement prévisible du Rêve Américain se traduit par le refus d'un nombre toujours plus important d'immigrants hispanophones légaux ou illégaux de considérer l'anglais comme nécessaire à leur insertion aux États-Unis, ainsi que par l'émergence, chez les tenants de la culture dominante (*Wasps*), de comportements sociaux caractéristiques des minorités (repli sur soi, affirmation des valeurs traditionnelles, retour du généalogique). C'est bien ce que mettent en évidence les travaux de R. ALBA (1990) qui abandonne l'idée du creuset où venaient se fondre les immigrants de l'Ancien Monde, pour conclure à "*the Emergence of the European Americans*" comme une des composantes du peuplement de l'Amérique.

Un nouveau *wilderness* travaille aujourd'hui la société nord-américaine : la violence des rues, l'économie de la drogue, le refus de la langue américaine, la pauvreté, l'urbanisme déshumanisé... Dans cette dernière forme du Nouveau Monde, l'altérité connote non plus

un projet de société (*the melting pot*) fondé sur l'insertion puis l'intégration des migrants, mais un « danger immédiat » : si l'on comptait les armes et les dispositifs de sécurité et de défense actuellement mis en œuvre par une partie de la population, l'inventaire n'en serait pas moins impressionnant que celui établi par C. P. RUSSELL (1967) pour les *Mountain Men* du XIX^e siècle. La Nouvelle Frontière suscite également un renouveau littéraire extrêmement riche. J'ai été particulièrement frappé par la floraison de pièces de théâtre et de musique qui réaffirment la puissance du langage comme matière et opérateur d'un nouveau rapport au monde selon deux directions immédiatement repérables : l'une pointe le champ des certitudes acquises, soit la consolidation et la restructuration du *self* selon des modalités quasiment religieuses qui imprègnent, dans leur diversité même, les univers sociaux nord-américains (BLOOM, 1992) ; l'autre se tourne vers l'image de l'Indien mort et vers l'imaginaire associé à cette évocation pour les ériger en modèle éthique (*Right Stuff*), comme en témoignent les textes de Jim Morrison ou les pièces de Sam Shepard (MARRANCA, 1981).

*
**

La frontière apparaît ainsi, du fait de l'intervention de TURNER, comme un terme baroque qui est son propre antonyme. Dans la littérature nord-américaine, les *Frontiersmen* sont représentés par des personnages exaltants : Daniel Boone, Kit Carson, Buffalo Bill, Davy Crockett et d'autres qui incarnent des moments singuliers de l'extension vers l'ouest des États-Unis. Tous ont cependant en commun de s'être illustrés comme des *Indian Killers*. Comme l'a fait très pertinemment ressortir H. N. SMITH (1970), c'est pour s'être immergés dans la sauvagerie qu'ils sont devenus des héros civilisateurs. Quant à Mark TWAIN (1883), il nous donne de la Frontière l'image très dure d'un univers en formation où affluent aventuriers douteux, hommes d'affaires véreux et pauvres hères que côtoient des hommes avisés, courageux et entreprenants, un univers où les rapports de force ont valeur de loi. La Frontière est donc à l'origine un univers désordonné en expansion qui fait place à des établissements humains peu à peu contrôlés par les institutions. La Frontière, dans ce premier temps, correspond à une visée, à un projet. La force de l'intervention de TURNER (*idem*) est d'en avoir fait une cause fondatrice : pour lui, la Frontière est le lieu où s'est forgé l'esprit pionnier comme source et moteur du Destin Providentiel et du caractère du peuple américain, dont la diversité d'origines et de statuts sociaux se trouve ainsi occultée. En ce sens, par ses effets, l'intervention de TURNER constitue bien un événement : ainsi connoté, le terme de Frontière a pu servir à stigmatiser plus tard le projet inhérent à toute situation de crise qui menacerait les fondements de la société nord-américaine (SLOKIN,

1992). Appliqué comme métaphore à ces situations, ce terme dénote, de fait, l'échec d'un projet ou d'une politique (le retour au *wilderness* sous une forme postmoderne) mais il connote en même temps la certitude qu'il s'agit là d'une étape nécessaire pour la réalisation du Rêve Américain. Et il se trouve des gens pour y croire et invoquer ce mot afin de justifier des situations qui mériteraient d'être analysées plus clairement. La Frontière est devenu le cri de ralliement (*wake-up call*) des « fous du Rêve Américain ».

Ce qui paraît déterminant, en l'affaire, c'est à quel point un mot, Frontière, a pu s'émanciper de ses contextes de dénnotations géographiques et historiques pour acquérir, dans le langage, une autonomie telle qu'il s'est institué comme l'origine et le point d'aboutissement d'un projet social utopique et d'un rêve millénariste.

Reprenons sur un registre sommaire les différentes dénnotations attachées à ce terme : la Frontière est l'inscription possible, sur une carte, des différents états du front pionnier au cours de l'histoire de la formation politique et territoriale des États-Unis. Elle correspond, de ce fait, à un ensemble de connaissances symboliques et de repères géographiques, démographiques et historiques. On peut donc la déclarer close, comme l'a fait le directeur du recensement en 1890, dès lors que ce terme ne dénotait plus ces réalités. Mais ce dernier a subsisté dans la langue pour s'instituer en origine et aboutissement non seulement d'un projet achevé, les États-Unis, mais aussi d'un projet à venir : le Rêve Américain, le Destin Providentiel. Frontière, ce mot est désormais indissociable de l'imaginaire d'un peuple, et le sens nouveau qu'il prend en charge au point de justifier toutes les violences — l'esclavage des Noirs et la destruction des Indiens, toutes actions théoriquement peu compatibles avec les idéaux d'une société démocratique — correspond à une dette symbolique contractée avec le langage et devenue réelle, c'est-à-dire impossible à combler. Effet de l'immigration, cette dette se traduit par la perte des traditions et de la langue du groupe d'origine, par la rupture brutale et manifeste avec les traditions familiales, par une coupure radicale, enfin, dans la transmission des savoirs propres à cette communauté première. La Frontière est une tentative pour colmater un trou, une perte irréductible dans le langage et qui, de ce fait, autorisait que l'on imposât une violence équivalente aux Amérindiens et aux Noirs. Il apparaît ainsi que comme source et comme projet la Frontière ne peut s'achever.

BIBLIOGRAPHIE

- ALBA (R.), 1990. — *Ethnic Identity. The Transformation of White America*, Yale University Press.

- ASSINIWI (B.), 1983. — *Il n'y a plus d'Indiens*, Ottawa, Lemeac.
- BLOOM (H.), 1992. — *The American Religion. The Emergence of the Post-Christian Nation*, New York, Simon & Schuster.
- BLUM (J. M.) *et al.*, 1989. — *The National Experience, a History of the United States*, New York, Harcourt Brace Jovanovich Publishers (1^{re} édit. : 1963).
- BROWN (D.), 1970, 1988. — *Enterre mon cœur*, Paris, Arista.
- CUSTER (G. A.), 1966. — *My Life on the Plains*, University of Nebraska Press.
- GARREAU (J.), 1988. — *Edge City. Life on the New Frontier*, New York, Anchor Book.
- HELLMANN (J.), 1986. — *American Myth and the Legacy of Vietnam*, Columbia University Press.
- KATZ (W. L.), 1986. — *Black Indians. A Hidden Heritage*, New York, Atheneum.
- McLUHAN (T. C.), 1971. — *Pieds nus sur la terre sacrée*, Paris, Denoël.
- MARIENSTRAS (É.), 1976. — *Les Mythes fondateurs de la Nature Américaine*, Paris, Éditions Complexe.
- MARRANCA (B.), 1981. — *American Dreams, the Imagination of Sam Shepard*, New York, PAJ Publications.
- MORRISON (J.), 1988. — *Arden lointain*, Paris, Christian Bourgois.
- RUSSELL (C. P.), 1967. — *Firearms, Traps & Tools of the Mountain Men*, University of New Mexico Press.
- SMITH (H. N.), 1970. — *Virgin Land. The American West as Symbol and Myth*, Harvard University Press.
- SCOTT (M. K.), 1993. — *Monster, the Autobiographie of an L.A. Gang Member*, New York, The Atlantic Monthly Press.
- SLOKIN (R.), 1992. — *Gunfighter Nation. The myth of the Frontier in Twentieth Century America*, New York, Harper Perennial.
- STEVENS (J.), 1988. — *Storming Heaven LSD and the American Dream*, London, William Heinemann.
- TURNER (F. J.), 1986. — *The Frontier in American History*, University of Arizona Press.
- TWAIN (M.), 1883. — *La vie sur le Mississippi*, Paris, Payot, 2 vol.
- UTLEY (R. M.), 1988. — *Cavalier in Buckskin*, University of Oklahoma Press.
- WEATHERFORD (J.), 1988. — *Indian Giver*, New York, Fawcett Columbine.

Dissonances

Réponse à M. É. Gruénais

Norbert ROULAND *

Spécialiste de la santé, M. É. Gruénais s'intéresse au droit. Nous aurions dû nous rencontrer puisque dans mon dernier ouvrage¹, je souhaitais présenter à un large public certains aspects du droit différents des traits qu'on prête communément à cette discipline, sans pour autant la trahir. La tentative n'a pas été vaine, à en croire les comptes rendus émanant de juristes², anthropologues³, économistes⁴, historiens⁵ et de la grande presse⁶. Elle n'a cependant pas convaincu M. É. Gruénais, pour lequel il convient de retenir de cet ouvrage « essentiellement les bonnes intentions démocratico-écologistes »⁷. Toutes les dissonances ne sont pas déplaisantes, et peuvent annoncer des modulations imprévues qui enrichissent une partition. Tendons l'oreille.

* Professeur à l'Université d'Aix-Marseille-III. Président de l'Association française d'anthropologie du droit.

¹ *Aux Confins du droit* (Paris, Odile Jacob, 1991, 318 p.)

² Cf. J. CARBONNIER, *Revue trimestrielle de droit civil*, 91-2 (1992) ; J. C. BONNAN, *Droit et Culture*, 24 (1992) : 179-181 ; J. L. GAZZANIGA, *Revue d'histoire de la profession d'avocat* (1992-93) : 182-183 ; D. DE BECHILLON, « Rencontre avec N. Rouland », *Sciences humaines*, 17 (1992) : 32-35 ; G. BLANC, *Situation*, 13 (1992) : 25-28 ; A. GUARINO, *Labeo*, 38 (1992) : 101-102 ; P. JESTAZ, à paraître dans *Archives de philosophie du droit* ; M. A. FRISON-ROCHE, à paraître dans *L'Année sociologique*, C. CHAMPAUD, à paraître dans *La Vie judiciaire* ; *Droits*, 15 (1992) : 159 ; *Les Petites Affiches* (27 janvier 1992) : 2.

³ Cf. G. BALANDIER, *Le Monde* (28 février 1992) : 26 ; M. C. FOBLETS, *Commission on Folk Law and Legal Pluralism Newsletter*, XII (1992) : 57-61.

⁴ Cf. S. LATOUCHE, *Revue du MAUSS*, 15-16 (1992) : 331.

⁵ Cf. J. ANNEQUIN, *Dialogues d'Histoire ancienne*, 17-2 (1991) : 303.

⁶ *Le Provençal* (8 janvier 1992 ; 19 janvier 1992 : 3 ; 4 février 1992) ; *Le Méridional* (15 juillet 1992 : 2) ; *le Midi Libre* (2 mai 1992) ; *Le Dauphiné libéré* (janvier 1992).

⁷ Cf. le compte rendu de M. É. GRUÉNAIS dans cette revue, 29 (1) 1993 : 253-255.

— Certains étonnements de M. É. Gruénais sont bien naturels. Comment les juristes ne s'entendent-ils toujours pas sur une définition du droit ? Récemment convoqués à débattre de ce point par une revue⁸, les plus éminents d'entre eux ont formulé leurs opinions : elles ne s'accordent pas. Car le droit n'est pas seulement ce que l'on pense : un ensemble de normes à caractère impératif, largement codifiées. Celles-ci ne sont qu'une partie des matériaux qu'il conjoint. La définition du droit vise davantage la nature et le contenu de sa fonction. Ils dépendent des grandes traditions culturelles à l'œuvre dans le monde, comme de la position dans une société donnée de ceux qui prétendent le dire et le définir (le droit réside autant dans les comportements de ses acteurs que dans les codes). D'où la variabilité des définitions du droit.

Par ailleurs, pourquoi parler souvent de la tradition juridique française dans un ouvrage consacré au droit dans la diversité de ses manifestations culturelles ? Bien sûr parce que les lecteurs en sont d'abord le public français. Et surtout, comme tout anthropologue le sait bien, parce que le détour par les autres sociétés nous ramène toujours à la nôtre. La tradition juridique française n'est pas moins justifiable d'un regard anthropologique que l'Afrique noire ou l'Arctique. D'autant plus qu'elle figure parmi celles qui ont poussé le plus loin l'identification entre le peuple, l'État et le droit, sujet aujourd'hui largement débattu. Enfin, je partage l'étonnement de M. É. Gruénais lorsqu'il me croit voir « engranger les poncifs évolutionnistes à la manière d'un auteur du XIX^e siècle ». Sans doute m'a-t-il mal lu. D'autres commentateurs, comme l'historien J. ANNEQUIN, ont au contraire à juste titre noté : « [N. Rouland] permet de plus au lecteur de s'interroger sur les notions de "droit proprement dit" et donc de "pré-droit", de réfléchir sur la successivité des formes juridiques loin (faut-il le préciser ?) des perspectives évolutionnistes »⁹. Appréciation qui confirme les critiques toujours sévères que j'ai portées envers l'évolutionnisme dans mes ouvrages précédents¹⁰, où j'écris notamment : « L'évolutionnisme fut la maladie infantile de l'anthropologie »¹¹.

— La même incompréhension se manifeste vis-à-vis des finalités de l'ouvrage, dont on sait comment M. É. Gruénais les qualifie¹².

⁸ Définir le droit, *Droits*, 10 (1989) et 11 (1990).

⁹ J. ANNEQUIN, *Dialogues d'histoire ancienne*, 17-2 (1991) : 303.

¹⁰ N. ROULAND, *Anthropologie juridique* (Paris, Puf, 1988) : 55-68 ; *L'Anthropologie juridique* (Paris, Puf, 1990) : 14-35.

¹¹ *L'Anthropologie juridique*, *op. cit.* : 14.

¹² Cf. *supra* : 8.

Mon but est bien de montrer comment le droit n'est pas le monopole des juristes ni de l'État : en ce sens, il s'insère dans une visée démocratique. Surtout en France, l'État a tendance à s'arroger le monopole de la création du droit. Or, d'une part, il peut y avoir droit sans État ; d'autre part, même dans les sociétés étatiques, il y a plusieurs ordres juridiques, comme tendent à le démontrer les théories du pluralisme juridique : la société et plus exactement certains de ses groupes peuvent produire du droit, lequel est souvent plus efficace que celui émanant de l'État. Par ailleurs les droits de l'Homme constituent bien à l'heure actuelle à la fois un défi lancé aux juristes, et un lieu où pourraient collaborer ceux-ci et des spécialistes de sciences sociales, notamment les anthropologues, en disant comment la notion d'universalité de ces droits doit se construire non pas sur la négation des particularismes, mais à *partir* de leur existence.

De plus, contrairement à ce que pense M. É. Gruénais, je ne crois pas que les écologistes se retrouvent spontanément dans mon livre. Contrairement à toute une tendance qui béatifie les sociétés traditionnelles et leur attitude supposée de fusion spontanée avec la nature, je précise qu'« [...] il n'y a pas de paradis sauvage. La nature n'est pas plus donnée aux sociétés traditionnelles qu'aux modernes. Elles en sont moins séparées : mais cette intimité résulte davantage d'un certain nombre de contraintes que d'une adéquation spontanée, dans lesquelles le droit a sa part »¹³.

— Enfin on regrettera que le débat entre M. É. Gruénais et moi-même doive se dérouler sous cette forme. À chacun son idée de la déontologie du compte rendu. Pour ma part, je ne parle jamais des ouvrages que j'estime décevants : ils s'effondreront d'eux-mêmes. On peut juger par ailleurs utiles certaines controverses. Mais dans ce cas, il convient de leur donner la forme d'un débat contradictoire, et non d'un échange de textes échelonné sur plusieurs mois. J'avais proposé à M. É. Gruénais et à ces *Cahiers* ce type de débat, qu'ils ont refusé. C'est ainsi, et c'est dommage.

¹³ *Aux Confins du droit* : 241.

Notes de lecture

Odile HOFFMANN

Chantal BLANC-PAMARD et François RUF
La transition caféière (côte Est de Madagascar)
Cirad, coll. Documents Systèmes agraires n° 16,
Montpellier, 1992, 248 p.

En ces temps de crise caféière généralisée, l'ouvrage de Chantal Blanc-Pamard et François Ruf vient à point pour démontrer la vitalité des systèmes caféiers paysans, et offrir ainsi de nouvelles pistes de réflexion sur l'avenir des sociétés construites, en partie, autour de la culture du café.

Le livre est original dans sa conception même, alliant analyses de cas et approche théorique, données de terrain recueillies à Madagascar et références à d'autres situations caféières au Mexique, en Indonésie et dans différents pays d'Afrique de l'Ouest. Il représente donc une somme d'expériences que les auteurs arrivent à mettre en perspective les unes par rapport aux autres, démontant ainsi les mécanismes d'évolution des systèmes caféiers et leurs déterminants aux niveaux local, national et international.

Parlons d'abord de méthodes. Je vois dans ce livre quatre types d'interactions particulièrement fructueuses en termes de recherche : entre les données de terrain et l'analyse, entre les différentes échelles analysées, entre les approches économiques, sociales et géographiques et, enfin, entre les aires géographiques auxquelles il est fait référence.

La place faite au travail de terrain, et surtout la manière dont il en est rendu compte à travers les figures, croquis, études d'exploitation, permet au lecteur de comprendre des situations très diverses et, surtout, lui donne les éléments pour comparer avec d'autres régions caféières, sous d'autres latitudes. La référence constante à la vie quotidienne (prix des produits de base, mais aussi outils utilisés, emplois du temps familiaux, modes de transport, etc.) enrichit l'analyse bien au-delà des strictes « données » nécessaires à la démonstration. Le livre devient alors témoignage d'un vécu en région caféière, ce qui d'office replace le débat dans ses vraies proportions : quelles possibilités de développement pour les habitants de régions qui intègrent le café comme élément parfois dominant, mais jamais unique, des systèmes agraires ? Le producteur est d'abord paysan et « habitant », et seulement, ensuite, caféiculteur.

Un autre atout du livre réside dans les va-et-vient constants entre les différentes échelles d'analyse : le niveau *local*, cadre de la vie quotidienne et de la production *stricto sensu* ; le niveau *régional* où règnent les agences de développement et où se concentrent les intermédiaires commerciaux ; le niveau *national*, où se décident les politiques agricoles qui fixent les grandes

orientations, notamment en matière de prélèvements et de prix payés aux producteurs ; enfin le niveau *international*, qui loin d'être un simple « environnement » devient parfois porteur de profondes mutations, comme ce fut le cas en 1989 lors de la rupture des accords de l'Organisation internationale du café (OIC) et de la chute des prix qui s'ensuivit. Il ne s'agit pas « d'emboîter » les niveaux d'analyse, mais bien de les combiner et d'en comprendre les synergies.

La combinaison d'approches, interdisciplinaires mais également à l'intérieur des disciplines comme le remarque François Ruf (p. 55), est une constante dans cet ouvrage. Un exemple parmi d'autres : d'un côté, l'analyse rigoureuse des évolutions de prix au producteur en café, en riz et autres produits de première nécessité au consommateur relativise les interprétations trop rigides et strictement économiques, et démontre que seule une analyse en termes de stratégie globale des producteurs permet de comprendre les rapports prix/production. De l'autre côté, l'approche géographique en termes d'accès aux réseaux de commercialisation ou d'approvisionnement de ces mêmes produits replace le débat dans le cadre de vie des producteurs, et donne une autre signification aux chiffres : les fluctuations de prix du café sur le marché auront des incidences bien différentes pour les habitants d'un village ne disposant d'aucune voie de communication et pour les producteurs mieux placés.

Enfin, dernier point de méthode, l'approche comparative est menée entre plusieurs régions de Madagascar lorsqu'il s'agit de décrire et d'interpréter les systèmes de production, entre différents pays du monde au moment de l'analyse finale sur le rôle et le devenir de la caféiculture paysanne. Pour des lecteurs ignorant Madagascar mais connaissant d'autres régions caféières, les deux parties sont complémentaires ; la première donne les éléments pour comprendre, et en quelque sorte participer à la seconde. Car c'est bien là une des réussites principales de ce travail mené à deux : faire passer au lecteur les acquis de la constante confrontation d'expériences entre les auteurs et inviter à une réflexion commune construite sur des données fiables et comparables. La situation actuelle des producteurs de café est parfois dramatique — comme au Mexique où la libéralisation des prix et l'abandon des structures d'encadrement provoquent une véritable régression économique mais aussi sociale et politique —, parfois « simplement » problématique, avec toutes les gradations intermédiaires. On voit bien, à travers ce livre, comment les réponses des producteurs se diversifient en s'adaptant aux conditions spécifiques de chaque pays ou de chaque région. Les crises sont plurielles et distinctes, comme le sont les stratégies des producteurs et les moyens développés pour y faire face. Les caféiculteurs d'Indonésie intensifient au maximum, arrivant à l'extrême à gérer les cafés comme des plantes à courte durée de vie (six ans), alors que les caféiculteurs mexicains conservent leurs plants âgés de plus de trente ans dans des caféraies certes diversifiées mais tout de même gérées en priorité par rapport au café ; ceux de Madagascar, en revanche, conservent leur café en attendant des jours meilleurs, sans apporter de soin particulier aux arbustes. Les études détaillées de parcelles, et notamment les diagrammes et croquis présentés par Chantal Blanc-Pamard (p. 33-138) sont particulièrement explicites. On y voit des parcelles où deux vieux caféiers sont le seul signe d'une activité peut-être autrefois rémunératrice mais aujourd'hui délaissée, alors que les bananiers, le manioc et même le riz occupent l'espace cultivé que l'on continue cependant à qualifier de « caféraie ».

En d'autres termes, les dynamiques caféières ne peuvent se comprendre qu'en relation aux autres productions et activités des habitants d'une part, aux conditions générales des pays et régions producteurs d'autre part. L'analyse offre alors l'occasion d'un renouveau théorique sur certains vieux débats qui conservent toujours un pouvoir d'explication, en particulier ceux qui se rapportent aux oppositions culture vivrière/culture de rente et système de production intensif/extensif.

Les populations locales s'approprient rapidement le café, plante introduite à Madagascar au XVIII^e siècle, au point que le qualificatif de « production indigène » est utilisé par l'administration coloniale. Produit de rente, le café s'intègre à la culture locale, et aux systèmes de

production locaux dont le riz est l'élément principal. Les pressions extérieures ne sont évidemment pas absentes, mais le café s'impose comme une production maîtrisée par les paysans eux-mêmes. « Même si l'administration coloniale a joué un rôle (involontaire ou actif) dans l'élaboration des décisions des producteurs [...], la dynamique riz/café résulte de stratégies paysannes » (p. 22). Il est dès lors risqué de parler en termes de concurrence, et surtout de compétition, entre une production « vivrière » (le riz), assurant la consommation familiale, et une culture de rente qui viendrait fragiliser et menacer cette dernière. Les auteurs, sous des angles d'approche différents, soulignent tous deux la « fonction de sécurité alimentaire jouée par la culture de rente » (Ruf, p. 79, Blanc-Pamard, p. 149), le café permettant d'acheter les produits de première nécessité et de faire face en cas de récolte nulle ou faible de riz (inondations). Par ailleurs, les arguments techniques ne sont pas non plus recevables : « Pour les exploitants, "le café doit se plier au riz et non le riz au café". Le calendrier paysan du café a l'intérêt de se caler entre les travaux du riz » (Blanc-Pamard, p. 150). « Riz ou café » ou « riz et café » ?, ce titre de la première partie de l'ouvrage expose d'emblée la contradiction entre le discours des développeurs (il faut choisir) et la pratique des producteurs (il faut combiner). En tout état de cause, la concurrence viendrait plutôt des choix opérés par les premiers, alors que les seconds gèrent la complexité depuis de longues années. À cet égard, Chantal Blanc-Pamard rappelle la présence de multiples productions commerciales sur la côte Est de Madagascar : letchis, noix de coco, girofle, cannelle, poivre, banane, piment. Dans la région de Foulpointe, la semaine est rythmée par la commercialisation : le jeudi pour la banane, le lundi pour le piment, tous les jours de juin à octobre pour le café, et en novembre-décembre pour les letchis (p. 147). Les producteurs participent ainsi à un ensemble d'activités (la production, le transport, l'emballage, la commercialisation) et de filières, ce qui ne les a jusqu'à présent pas empêchés de poursuivre la riziculture, et même de l'étendre ou de l'intensifier dès que les conditions le permettaient.

Le débat entre système intensif et extensif développé par les auteurs s'appuie sur la prise en compte du risque comme élément majeur des stratégies paysannes, sans oublier les arguments économiques (disponibilité en capital et main-d'œuvre), fonciers et techniques (disponibilité et qualité des terres, accès à la commercialisation, voie de communication). François Ruf observe ainsi que « sur le plan de la rationalité économique de l'exploitation familiale, un système extensif reste très rentable tant que le producteur a trouvé le moyen de le mettre en place sans investir en capital. C'est ce qui semble acquis. De plus, l'intensification du café, tout particulièrement sur les plaines alluviales, reste assujettie aux risques de cyclone. Pour une exploitation paysanne, gestion du risque et rentabilité par absence d'investissement en capital justifient encore la tentative de reproduction de systèmes extensifs » (p. 67).

En arrière-plan de ces deux types de controverses, l'on perçoit une difficulté d'appréciation pour le non-paysan, qui intègre mal les multiples fonctions que remplissent les cultures, et notamment le café : monnaie d'échange, source de revenus, culture de rente, culture anti-risque, investissement, capital, épargne, accès au crédit (Blanc-Pamard, p. 186). Selon que le producteur privilégie l'une ou l'autre de ces fonctions, selon sa situation familiale et sa place au sein de la communauté, il orientera son exploitation vers des systèmes plus extensifs ou intensifs, vers la diversification ou la simplification de ses activités, etc. C'est alors que le terme de « transition caféière » prend tout son sens, en insistant sur les dynamiques et les évolutions possibles des systèmes agroforestiers malgaches de la côte Est, aujourd'hui encore marqués par le café.

Jean-Marc GASTELLU

Bruno LOSCH, Jean-Louis FUSILLIER et Pierre DUPRAZ
**Stratégies des producteurs en zone caféière
et cacaoyère du Cameroun. Quelles adaptations à la crise ?**
Cirad, coll. Documents Systèmes agraires n° 12,
Montpellier, 1991, 252 p.

En 1990, une équipe d'économistes du Cirad a mené une enquête de trois mois au Cameroun, à la demande de la Caisse centrale de coopération économique. Il s'agissait de mesurer l'effet d'une baisse des prix au producteur, annoncée juste avant les récoltes, sur les stratégies des agriculteurs. Elle s'insérait dans un long processus de dégradation du pouvoir d'achat : « En francs constants, le prix actuel correspond à 45 % des prix 1969 pour le cacao, 22 % pour le robusta et 25 % pour l'arabica » (p. 135).

Cette enquête s'est déroulée dans quatre zones contrastées. De l'avis des auteurs, elle était prématurée car les cultivateurs n'avaient pas encore réagi à la chute des prix. Mais l'ouvrage qui en rend compte est novateur dans trois domaines. Il propose, de façon discrète, un canevas de diagnostic rapide dans les pays des tiers mondes, illustre l'intérêt d'une approche régionalisée et alimente un débat actuel sur le marché en Afrique.

Le canevas de diagnostic rapide se compose de quelques concepts associés, empruntés à plusieurs écoles. Ainsi le système de culture est entendu comme une combinaison de productions végétales, définition devenue classique pour des économistes du monde rural. Mais il englobe aussi les pratiques culturelles, domaine des agronomes. Pour le système de production, l'accent est mis sur les interrelations dans l'organisation de la production, ce qui se rattache à la démarche systémique. Et les stratégies sont regroupées en grands types : à dominante offensive, à dominante défensive et de type intermédiaire. Cette typologie nous fait échapper au dualisme des objectifs prêtés aux producteurs africains : choix entre productions pour l'autoconsommation ou pour un revenu monétaire. Elle n'a pu être mise à l'épreuve des faits. Dans une postface, nous apprenons qu'une nouvelle baisse est survenue au cours de la campagne 1990-91. Les producteurs ont alors réagi par une forte diminution des quantités mises en vente. Ce canevas mériterait d'être testé dans d'autres pays d'Afrique, voire sur d'autres continents. Cohérent, il facilite la lecture de l'ouvrage car il se présente comme un cadre d'exposition dans lequel la spécificité de chaque région est mise en valeur.

Au Cameroun, la production des cultures pour l'exportation est le fait d'exploitations familiales de petite taille, qui peuvent faire appel à une main-d'œuvre rémunérée, étrangère au groupe domestique. On s'aperçoit que, contrairement à une idée reçue, ce pays ne se distingue en rien du régime de l'économie de plantation tel qu'il a été décrit pour le Ghana et la Côte-d'Ivoire.

La particularité de chaque zone de production s'explique par son passé. Un historique rapide depuis l'apparition des cultures d'exportation éclaire les systèmes de culture et de production contemporains. L'installation de plantations de cacao par des colons allemands sur les pentes du mont Cameroun à partir de 1897 est à l'origine d'une diffusion précoce de cette culture dans le Sud-Ouest, ainsi que du développement des migrations. L'engouement des Bamilékés pour le café arabica a dû être freiné par l'administration coloniale en 1933. Le même dynamisme se retrouve de nos jours dans une diversification par les cultures maraîchères. La

quasi-monoculture du café robusta dans le Moungo est la conséquence de l'imitation des grandes plantations européennes. Par contre-coup, les systèmes de production y sont fragiles, car sensibles aux variations de prix. Enfin, dans le Centre et le Sud, les pratiques culturelles sont extensives car les densités sont faibles, sauf dans les départements de la Léké et du Mbam. Les bas rendements du cacao sont compensés par la vente de cultures vivrières.

À l'occasion de cette régionalisation, des éléments nous sont fournis pour un débat d'actualité sur les marchés de la terre et du travail en Afrique. À ce sujet, ce livre fourmille d'informations. L'idée majeure qui s'en dégage est que toute généralisation est périlleuse.

Dans les provinces du Centre et du Sud, une relation pourrait être établie entre densité rurale et marché de la terre. Quand la densité est faible, les terres sont disponibles et il n'y a pas de marché. À l'inverse, dans un département peuplé comme celui du Mbam, une forte demande fait apparaître un prix de la terre et un marché foncier. Les étapes de la formation de ce marché nous sont retracées depuis quinze ans. Dans la dernière phase, c'est la superficie qu'on adapte au prix, et non l'inverse. D'autres modalités paraissent étranges en regard des théories classiques du marché. Dans le Sud-Ouest, les limites entre communautés sont mal déterminées. Une parcelle peut être vendue plusieurs fois à différents utilisateurs, ce qui est source de conflits. Des versements supplémentaires en nature ou en monnaie, dans le Moungo, laissent transparaître d'autres relations que celles d'un offreur et d'un demandeur. Elles sont fondées sur l'affinité ethnique ou le voisinage. Enfin, sur le plateau bamiléké, une forte densité crée une rareté de la terre, mais l'organisation locale interdit l'offre, ce qui s'inscrit à l'encontre d'une liaison implicite entre densité et marché foncier.

Cette relation entre densité et marché paraît mieux établie pour la force de travail. Dans l'Ouest, un excédent structurel de main-d'œuvre fait qu'il n'y a pas de demande de travail. Par contre, une faible densité dans le Centre et le Sud provoque un appel à l'entraide et au travail rémunéré, fourni par l'immigration. Le cas du Sud-Ouest est l'occasion d'examiner différents types de main-d'œuvre : *"two-party-system"* (partage de la récolte à parité), travail à la tâche ou à la journée, contrats de campagne. Cependant, ces relations de travail se fondent, parfois, sur des rapports qui débordent le cadre du marché. On y retrouve la même ambiguïté qui marquait les relations foncières.

La situation des marchés de la terre et du travail n'est pas homogène dans la zone de production du cacao et du café au Cameroun. La densité rurale est un élément d'explication pour cette diversité, mais ce n'est pas le seul. Elle doit être combinée avec la proximité de grands centres urbains, débouchés pour les cultures vivrières et maraichères, et la présence d'une élite citadine qui cherche à constituer de grands domaines. En dernier ressort, seule l'histoire de chaque région permet de comprendre l'état des marchés de la terre et du travail.

Pierre-Yves GUIHÉNEUF

Roland TREILLON

**L'innovation technologique dans les pays du Sud :
le cas de l'agro-alimentaire**

ACCT-CTA-Karthala, 1992, 230 p.

Comment expliquer le succès ou l'échec des innovations technologiques dans les pays du Sud ? L'auteur analyse ici un certain nombre d'histoires d'innovations dans le domaine agro-alimentaire, en Afrique, en Amérique latine et en Asie : moulins à céréales, presses à huile, séchoirs à manioc, filières de transformation du sucre ou du lait, etc. À travers une trentaine d'études de cas, il montre l'insuffisance des analyses traditionnelles qui insistent sur la qualité intrinsèque des innovations ou la réceptivité du milieu d'accueil, et il propose de mettre l'accent sur les processus de constitution de l'innovation.

Considérer l'innovation comme un processus conduit l'auteur à insister sur la participation conjointe des offreurs et des demandeurs dans les mécanismes d'émergence et de diffusion. De la qualité de ce jeu interactif dépend finalement la possibilité de trouver dans la technique des formes durables de compromis. Car l'offre et la demande ne sont à l'origine que potentielles et peu explicites aux yeux des acteurs eux-mêmes. Mais dans cette négociation interviennent à leur tour de nombreux facteurs. En particulier, l'innovation intègre nécessairement des éléments de tradition et de nouveauté. La compétence de l'offreur est un alliage de procédures formalisées (savoir-faire, comportements soumis aux normes locales, etc.) et de stratégies d'alliance élaborées dans des perspectives de changement. De la même façon, le demandeur marque à la fois par ses attitudes son appartenance à un groupe social, et développe des stratégies de réseau qui dépassent largement les espaces traditionnels. L'auteur propose de considérer comme légitime le point de vue de tous les acteurs en présence, et d'affirmer l'importance décisive du processus de négociation.

Il n'y a donc pas d'innovations technologiques qui seraient *a priori* bonnes en soi (pas même parmi les technologies « appropriées » !) ni de démarches standardisées recommandables pour aboutir à un changement technique. La réussite d'un processus d'innovation dépend de la qualité d'une série de « marchandages » permettant de concilier différentes rationalités. Les médiateurs doivent clairement savoir que le résultat final est largement indéterminé, et ils doivent résister à la tentation de faire pencher la balance vers l'un ou l'autre des protagonistes.

Pierre-Yves GUIHÉNEUF

Avenir des terroirs : la ressource humaine

Enda-Graf, coll. Recherches populaires n° 147-148-149
Dakar, 1992, 300 p.

Avec ce manuel méthodologique abondamment illustré, l'Enda, importante ONG africaine, publie un recueil d'expériences fort dense, duquel l'autocritique n'est pas absente.

Son objet n'est pas de proposer un schéma d'intervention rigide en matière de développement rural, mais de convier les techniciens à une utilisation raisonnée des méthodes de gestion de terroirs. Il les invite à questionner leur propre vision des terroirs africains et leurs méthodes d'intervention auprès de la population locale.

La première partie de l'ouvrage montre comment différents acteurs (techniciens, aménageurs, responsables locaux, divers groupes de paysans) peuvent avoir des visions très différentes d'un même terroir, et comment ces représentations sont cohérentes avec leurs stratégies. La deuxième partie engage une réflexion sur les relations entre techniciens et paysans dans les projets. La troisième partie, enfin, propose des « points de repère » engageant le développeur à identifier et respecter les stratégies paysannes, à s'inscrire dans les espaces locaux de décision, à élargir son champ de vision et à prendre de la distance par rapport à son action. Elle invite à « porter les mêmes lunettes que le paysan », à valoriser les déviations, les résistances et les imprévus pour en tirer des enseignements et introduire de cette façon une dimension de recherche dans le projet.

En mettant délibérément l'accent sur la logique des acteurs et en plaçant les paysans au premier plan, l'Enda ne fait pas que suggérer des démarches plus « efficaces » de conduite des projets. L'ONG considère que, dans une action de développement, l'important n'est pas la réalisation en elle-même, mais son potentiel d'apprentissage. Un barrage, un puits, une piste, etc. : ces aménagements à caractère limité doivent être évalués en fonction des compétences qu'ils permettent d'acquérir, des capacités nouvelles suscitées chez les acteurs locaux, des dynamiques sociales engagées. Les auteurs réaffirment ainsi avec force que l'homme n'est pas seulement une ressource pour la réalisation des projets : il est l'aboutissement et la raison d'être du processus de développement.

Patrick GUBRY

Jacques VÉRON

Arithmétique de l'Homme. La démographie entre science et politiqueÉditions du Seuil, coll. Science ouverte
Paris, 1993, 245 p.

En matière de publication démographique, ce livre ne ressemble à aucun autre. Il ne s'agit pas d'un ouvrage d'analyse démographique, ni d'une étude de démographie sociale, mais plutôt d'une somme de réflexions suscitées par la pratique de la discipline. La philosophie n'en est pas absente.

Dans une première partie, intitulée « Légitimité des chiffres. Une science installée », l'auteur montre les spécificités de la démographie, qui la « légitimisent » par rapport aux autres disciplines. La deuxième partie, « Illusion des chiffres. La mécanique de l'homme moyen », relève les pièges les plus courants auxquels on s'expose en ignorant les facettes les plus subtiles de l'approche démographique. La dernière partie, « Au-delà des chiffres. Système et histoire », milite pour la prise en compte de toute la complexité des phénomènes par un recours complémentaire à l'analyse systémique.

L'auteur s'attache, à partir de multiples exemples concrets, à combattre les idées reçues sur la population et la démographie dans tous les milieux de la société. Sont particulièrement visés les scientifiques des autres disciplines et les hommes politiques, chez lesquels les interprétations erronées ou truquées peuvent avoir de très graves conséquences. Certains aspects délicats de l'analyse démographique et, d'une manière générale, de toute analyse statistique des faits sociaux sont également traités. L'objectif final vise à réconcilier les analyses micro et macro des faits sociaux à travers l'approche systémique. Cette œuvre est donc singulièrement décapante et stimulante.

L'auteur n'hésite pas dans sa présentation de la discipline démographie à qualifier de « science » ce que certains se contentaient d'appeler « technique » et il le démontre. L'observation d'un certain nombre de « permanences » et leur analyse avec des techniques spécifiques fondent ainsi l'objet et les méthodes d'une « science de la population ».

Certaines phrases sont très évocatrices : « Les célibataires ne sont pas toutes des "célibattantes" » ; « Pour demeurer un "sage", l'homme âgé se doit d'être rare » ; « [...] il faut désormais une raison pour avoir un enfant » ; « Peut-être fallait-il un certain risque de veuvage pour assurer la pérennité des mariages ? » ; « Les théories partielles sont toujours partiales » ; « Le futur annoncé ne se produit jamais ».

Certaines considérations sont familières au démographe. Il en est ainsi sur un plan didactique de la distinction entre l'analyse transversale et l'analyse longitudinale (effet d'âge et effet de génération), de « l'effet de structure » ou, sur un plan plus général, de l'augmentation de l'espérance de vie des enfants avec l'âge en cas de forte mortalité, ou encore du nécessaire écart d'âge entre époux en système polygamique.

D'autres sont plus subtiles : les problèmes posés par la « croissance zéro » ; le caractère « multidimensionnel » de l'âge ; l'hypothèse de seconde transition démographique ; l'hypothèse du rôle joué par la faible nuptialité dans la croissance naturelle réduite des villes européennes

au siècle dernier ; la recherche des causalités (dans ce domaine, le plus difficile n'est sans doute pas de repérer les causes, mais d'évaluer leur poids respectif).

Au sujet de la forte variabilité de certains indicateurs en fonction du niveau d'observation, le recours à l'exemple du concept de densité de population ou à celui de l'étude des migrations eût été judicieux : lorsque l'on compare des densités, les écarts sont d'autant plus forts que le niveau géographique retenu est plus petit ; les mouvements migratoires sont d'autant plus importants que les unités administratives prises en compte sont de superficie réduite. Ces effets purement mécaniques rendent les comparaisons difficiles, aussi bien dans l'espace que dans le temps.

Le lecteur reste quelque peu sur sa faim lorsque sont évoquées les rumeurs sur l'effectif de la population du Gabon et sur les délais de publication des résultats du recensement du Cameroun de 1987, alors que l'auteur pouvait avoir les éléments suffisants pour trancher : souhait constant d'avoir 400 000 Gabonais de plus depuis plus de vingt ans dans le premier cas ; lourdeurs administratives, doublées d'une arrière-pensée politique certes (« quelles seront les conséquences de la publication des résultats du recensement ? »), mais sans aucune volonté de falsifier les chiffres, dans le deuxième cas.

En revanche, les exemples réels d'une utilisation du recensement à des fins politiques en régime totalitaire n'auraient pas manqué en Afrique : violation du secret statistique, analyse biaisée des résultats du recensement pour leur application à des fins administratives...

D'autres considérations apparaîtront plus nettement discutables. Devant l'entreprise salutaire de l'auteur engagé à combattre les idées reçues, le démographe pris au jeu n'aurait pas dédaigné que soit affirmé une fois pour toutes le fait que le concept de « population stable » reste purement abstrait, quelle que soit la population réelle, actuelle ou passée, à laquelle on cherche à l'appliquer. Cela n'ôte rien à l'intérêt du concept, mais il est évident qu'on ne peut affirmer sans d'innombrables précautions qu'une population donnée suit (ou tend à suivre) un modèle stable, ni les populations actuelles à mortalité et fécondité décroissantes, ni les populations passées ayant connu des crises aiguës de mortalité, avec des pyramides par âge très perturbées.

Il n'est pas sûr que la hausse des salaires urbains, accompagnée d'une baisse des offres d'emploi, soit de nature à freiner l'exode rural, puisque la motivation économique du migrant peut s'exprimer par une « espérance de gain » combinant le niveau du salaire avec la probabilité de trouver un emploi, comme l'a montré Todaro. Le motif économique ne compte par ailleurs que pour une partie dans l'ensemble des motifs de l'exode rural.

La référence, au détour d'un paragraphe, à la « querelle de l'Ined », sans autre précision, n'intéressera que les gens de la maison et sans doute que très partiellement. Le lecteur non familier devra se reporter à une certaine presse parisienne, vieille de trois ans, pour en savoir plus. Cette référence ne s'imposait sans doute pas, tant il est vrai que dans cette affaire les conflits de personnes ont dominé le débat technique.

Après avoir décrit la théorie de la transition démographique, fondamentale en démographie, l'auteur laisse entendre, bien plus loin, que cette théorie pourrait ne pas être universelle, mais sans pour autant prendre nettement cette hypothèse à son compte. Cela n'est pas — à strictement parler — impossible, mais on aurait aimé avoir plus de précisions à ce sujet, d'autant que jusqu'à présent rien ne permet d'infirmer réellement la théorie, qui garde une totale souplesse avec la prise en compte du facteur temps.

Il faut avouer que l'approche systémique pure est rarement opérationnelle. Le lecteur commence donc par être quelque peu inquiet devant l'insistance de l'auteur à prôner ce type d'analyse, mais il est tout à fait rassuré en lisant en définitive que cette analyse est complémentaire de l'approche analytique. L'argumentation montrant l'intérêt de la prise en

compte de l'ensemble des interactions dans une vue globale des phénomènes est parfaitement convaincante.

En réalité, ce livre est si riche que l'on aimerait voir développer encore davantage plusieurs aspects, que l'auteur n'a pu qu'effleurer, tels que les causes de décès, l'assurance-maladie, la croissance urbaine, le concept de chômage, la population active féminine en milieu rural...

Personnellement, j'ai été particulièrement intéressé par les nombreux exemples précis et bien documentés (entre autres, la politique déguisée de sélection ethnique au profit des Chinois à Singapour), l'insistance sur le rôle fondamental de l'âge et la mise en lumière des échelles différentielles du temps selon la discipline scientifique.

À qui s'adresse en définitive ce livre ? Les commentaires ci-dessus montrent que l'ensemble des chercheurs en sciences sociales, et non les seuls démographes, y trouveront matière à réflexion. Il en est de même de l'ensemble des décideurs politiques. Au-delà, il n'est pas exagéré d'affirmer que toute personne — cultivée certes — y trouvera son compte, tant les thèmes traités sont universels.

On ajoutera que ce livre est tout simplement intéressant de bout en bout et agréable à lire. Si la pratique de la démographie, aussi bien au niveau de la collecte que de l'analyse, est un exercice passionnant, cela n'est que trop rarement le cas de la lecture de ses résultats.

RÉSUMÉS

Anath ARIEL DE VIDAS, « Identité de l'Autre, identité par l'Autre : la gestion du patrimoine culturel indien dans le nord-est du Mexique ».

Dans le nord-est du Mexique, dans la Huastèque veracruzaine, les répercussions de la politique sociale nationale soulèvent la question de l'identité. À l'arrière-plan de cette politique se trouve l'Accord de libre-échange nord-américain (Aléna) qui suscite dans ce pays une série de réaménagements économiques et culturels. Pour le gouvernement mexicain il s'agit, d'une part, de retrouver l'accès aux financements internationaux et de donner aux partenaires du Nord les gages d'un processus de démocratisation et, d'autre part, de se démarquer face à l'américanisation imminente qui menace de submerger le pays. Mû par la volonté d'afficher une ouverture démocratique et sociale et de renforcer l'identité nationale, l'État se retourne vers les populations indiennes — celles que, précisément, sa politique néo-libérale laisse pour compte — et leur offre des crédits pour sauvegarder leur patrimoine culturel. L'article analyse l'interaction entre la manière dont l'État entend utiliser la « ressource » culturelle et identitaire que représentent les groupes ethniques et l'accueil que ces derniers réservent à cette politique. Dans sa relation à la question identitaire, la politique étatique de légitimation et de soutien des manifestations culturelles indiennes se déploie dès lors sur plusieurs plans, et à chaque étape du parcours que suit cette initiative, depuis le discours officiel jusqu'aux détenteurs du patrimoine, l'identité revêt un sens distinct.

MOTS CLÉS : Patrimoine — Identité — L'Autre — Politique étatique — Tradition — Ethnicité.

Aline HÉMOND, « "Indiens" ou "Civilisés" ? L'affaire du barrage San Juan Tetelcingo (Mexique) ».

À quelles reformulations identitaires peut être conduit un groupe menacé de perdre la totalité du territoire qui fonde son identité ? Événement traumatique, l'annonce de la construction d'un barrage hydro-électrique sur leurs terres a poussé les Nahuas du Haut-Balsas (État du Guerrero, Mexique) à redéfinir leur identité régionale et, partant, à réviser leurs catégories de l'altérité : qui est l'« Indien » ? Qui est le « Civilisé » ? Dans leur manière de résoudre ces questions au niveau des représentations collectives, les Nahuas du Haut-Balsas justifient leur bon droit à combattre leurs aménageurs.

MOTS CLÉS : Identité régionale — Reformulation identitaire — Représentation du milieu environnant — Barrage — Luites indiennes — Nahuas — Mexique.

Toon VAN MEIJL, « "Déplacer le but" : la politique du traité de Waitangi, Nouvelle-Zélande ».

Il est fréquemment affirmé que les Maori, peuple indigène de Nouvelle-Zélande, sont relativement plus avancés que d'autres peuples indigènes du fait qu'un traité leur a été proposé afin de protéger la jouissance de leurs terres contre la cession de souveraineté à la couronne britannique. L'article avance que le traité signé à Waitangi en 1840 entre les Maori et les Européens ne peut pas servir d'explication du statut relativement avancé des Maori parce qu'il n'a jamais été ratifié. L'argument s'appuie sur l'évidence historique détaillée, mais met l'accent sur la situation actuelle dans

laquelle les Maori ont eu certains succès juridiques, à la suite de quoi le gouvernement a décidé de changer les règles du « jeu », soi-disant parce que le pays n'avait pas les moyens de réparer les torts infligés aux Maori par la perte de terres dans l'histoire coloniale.

MOTS CLÉS : Nouvelle-Zélande — Maori — Traité de Waitangi — Peuples indigènes — Droit international — Histoire coloniale — Relations ethniques.

Pierre LE ROUX, « Le paradoxe identitaire des Jawi de Thaïlande ou l'ethnonyme d'une transition ».

Au début du siècle, le sultanat de Patani était définitivement annexé par le Siam (Thaïlande), coupant ses habitants d'un avenir commun avec la Malaysia. Depuis ceux-ci, musulmans d'origine malaise, résistent à l'intégration, politiquement et culturellement, s'affirmant comme Malais vis-à-vis des Thaïs et se distinguant des autres peuples malais en élaborant un autonyme paradoxalement à l'usage de l'extérieur. Il s'agit d'un marqueur identitaire à l'image de cette minorité, existant mais controversé, utilisé mais non reconnu, bref, dans l'incertitude.

MOTS CLÉS : Malaisie — Islam — Patani — Thaïlande — Bouddhisme — Minorité ethnique — Jawi — Identité culturelle — Ethnonyme.

David SKERRITT, « Une identité ethnique négociée : San Rafael, une communauté française dans le golfe du Mexique (1833-1930) ».

L'article analyse les impacts de la Révolution mexicaine du début de ce siècle sur une communauté de citoyens français établis sur la côte du golfe du Mexique depuis la première moitié du XIX^e siècle.

La Révolution de 1910 est l'événement à partir duquel est traitée la question de l'identité de ce groupe, mais le texte propose une approche historique qui privilégie, au-delà de la conjoncture, le jeu des processus, des temps et des espaces. Ce jeu et ses diverses combinaisons font apparaître les contextes spécifiques dans lesquels les colons français ont dû affronter la Révolution. Cette période de mobilisation massive a contraint cette communauté à reformuler une identité établie sur la base d'une domination sociale (locale et nationale) qui avait jusqu'alors occulté, sous des dehors de construction identitaire d'ordre quasi ethnique, des relations en fait fondées sur l'appropriation de l'espace.

La Révolution a impliqué une réévaluation et une plus grande définition de la place de cette collectivité dans l'ensemble de la société régionale.

MOTS CLÉS : Mexique — Histoire — Rural — Migrants — XIX^e et XX^e siècles.

André FRANQUEVILLE, « Les 500 ans et l'identité indienne en Bolivie ».

Dans plusieurs pays d'Amérique du Sud où la composante amérindienne de la population est demeurée forte, le cinquième centenaire de la découverte du continent fut l'occasion de manifestations visant à affirmer l'identité et la vitalité des groupes autochtones.

En Bolivie, où ceux-ci constituent les deux tiers de la population, l'événement fut particulièrement célébré et se traduit par des « marches » pacifiques de délégations de paysans vers les principales villes, le but étant de rappeler aux pouvoirs en place des revendications de plus en plus pressantes pour la reconnaissance de droits bafoués depuis cinq siècles.

Mais qu'est devenue depuis cinq siècles l'identité revendiquée ? Comment ces autochtones la perçoivent-ils ? Et comment un État qui se veut moderne peut-il s'en accommoder ?

MOTS CLÉS : Bolivie — Cinquième centenaire — Colonisation — Identité culturelle — Paysans — Peuples autochtones.

Luc CAMBRÉZY, « Malinche. La mémoire trahie d'une princesse indienne ».

Près de cinq siècles après la conquête du Mexique par les conquistadores, une princesse indienne qui fut un temps la maîtresse de Cortés continue de susciter chez les Mexicains des sentiments étrangement ambigus et contradictoires. Histoire d'une femme qui symbolise le début du métissage. Histoire d'un nom aujourd'hui employé pour stigmatiser une attitude que les gardiens de la patrie vont jusqu'à considérer comme une insupportable négation d'une identité sans cesse affirmée, mais toujours questionnée.

MOTS CLÉS : Mexique — Indien — Malinchisme — Identité — Métissage — Ambivalence — Nationalisme — Mémoire.

Michel AGIER, « Le destin de Lia. Histoire individuelle et identité collective dans le *candomblé* de Bahia ».

À l'occasion de la première sortie publique des initiés d'un temple afro-brésilien (*terreiro*) à Bahia, on s'interroge sur les différents sens de cet événement, à la fois rite de passage et d'identification mythique individuelle, et rituel d'identité collective. L'étude de l'histoire de ce *terreiro* et de sa jeune prêtresse permet d'analyser les différents déterminants de l'identification mythique et sociale individuelle, ainsi que les différentes dimensions de l'identité collective construite dans le milieu religieux afro-bahianais. Les dimensions des réseaux familiaux, des filiations spirituelles et des stratégies politiques sont abordées et mises en relation pour éclairer les diverses orientations identitaires en présence dans ce milieu religieux.

MOTS CLÉS : Religion — Rite — Initiation — Biographie — Réseaux — Généalogie — Sang — *Candomblé* — Salvador de Bahia — Brésil.

Marie-José JOLIVET, « Créolisation et intégration dans le carnaval de Guyane ».

Pays désormais fortement pluriculturel après avoir longtemps été massivement créole, la Guyane est chaque année le théâtre d'un carnaval où se jouent toutes les incertitudes de la créolité. Paradigme de la construction créole dans son rapport aux cultures européennes et africaines, ce carnaval est l'objet de débats passionnés qui révèlent les profondes contradictions de la société guyanaise. Entre un carnaval spontané permettant l'auto-affirmation d'un groupe créole auquel les migrants peuvent s'assimiler individuellement, et un carnaval-spectacle qui oblige à attendre confirmation de son identité par l'Autre, mais qui laisse place à l'intégration des migrants par groupes constitués, cette société hésite. Dynamique de créolisation éprouvée mais insécurisante, ou repli sur une créolité toujours en quête d'elle-même : l'alternative est en effet difficile à réduire.

MOTS CLÉS : Guyane — Carnaval — Européanité — Africanité — Créolisation — Intégration — Inversion des valeurs — Spectacle — Masque.

Bertrand-F. GÉRARD, « La Frontière n'a pas de limites ».

En 1893, après avoir pris acte de la disparition du front pionnier sur le territoire des États-Unis, F. J. Turner propose une interprétation historico-sociologique de la « Frontière », dont les connotations idéologiques et quasi mystiques donnent toujours consistance au « Rêve Américain ». Le propos de cet article est de questionner une fois encore la notion de Frontière et d'en dégager la fonction structurante pour l'élaboration d'une identité imaginaire nord-américaine.

MOTS CLÉS : États-Unis — Colonisation — Frontière — Rêve Américain — Amérindiens — Topologie.

ABSTRACTS

Anath ARIEL DE VIDAS, "Other's identity, identity by the Other. The conservancy of Indian cultural patrimony in northeastern Mexico".

In the Huasteca region in northeastern Mexico, the repercussion of the national social policy arises the identity question. In its background lies the North American Free Trade Agreement, which induces in this country series of economic and cultural rearrangements. For the Mexican government it is crucial presently to have access to *international financing and therefore to give to its partners of the North the pledges of a democratization process*. On the other hand, it must emphasize its national difference facing the imminent Americanization that threatens to submerge the country. The Government is then affecting for this cause a social and democratic aperture and seeks for the reinforcement of national identity. In this context it is now turning over its Indian populations, precisely the dismissed ones of its neo-liberal policy, proposing them subventions aiming to sustain their cultural patrimony. The essay analyses the interaction between the use that the State intends to make out of the cultural and identitary "resource", which the ethnic groups represent, and the manner those populations perceive this policy. In its relation to the identitary question, this State's policy that legitimates and subsidies Indian cultural manifestations evolves therefore in different levels. Following this initiative, from the official discourses to the holders of the patrimony, the identity holds in each particular rung a distinctive meaning.

KEYWORDS: Patrimony — Identity — The Other — State's policy — Tradition — Ethnicity.

Aline HÉMOND, "'Indians' or 'Civilized'? The San Juan Tetelcingo Dam and the dynamic of representations of identity in the Nahua region of the Upper Balsas (Mexico)".

Confronted with the loss of their territory which is at the very foundation of their group identity, what transformations of identity can be expected? For the Nahuas of the Upper Balsas (state of Guerrero, Mexico), the shocking announcement that a hydro-electrical dam was to be built on their lands led to a revision of categories defining "the Other": Who is "Indian"? Who is "Civilized"? Who is the "Savage"? The resolution of these issue, at the level of collective representations, establishes the legitimacy of the Nahuas' struggle against the developers.

KEYWORDS: Regional identity — Reformulation of identity — Representation of the environment — Dam — Indian struggles — Nahuas — Mexico.

Toon VAN MEIJL, "'Shifting the goal posts': the politics of the Treaty of Waitangi in New Zealand".

It is often argued that Maori people are relatively advanced because they were offered a treaty to protect their rights as the indigenous people of New Zealand. This article contends, however, that the treaty signed between Maori and Europeans at Waitangi in 1840 cannot be used as an explanation for the comparatively advanced status of the Maori since it was never ratified.

KEYWORDS: New Zealand — Maori — Treaty of Waitangi — Indigenous Peoples — International law — Colonial History — Ethnic Relationships.

Pierre LE ROUX, "The identity paradox of the Jawi in Thailand or the ethnonym of a transition".

At the beginning of the century, the Sultanate of Patani was definitively annexed by Siam (Thailand), cutting off the population from a common future with Malaysia. Since then, Muslims of Malaysian origin have resisted integration politically and culturally and claim to be Malays rather than Thais and distinguish themselves from the other Malaysian peoples by creating an autonym which is paradoxically for outside use. It is a marker of identity in the image of this minority — existing but disputed, used but not recognised. All this results in uncertainty.

KEYWORDS: Malaysia — Islam — Patani — Thailand — Buddhism — Ethnic minority — Jawi — Cultural identity — Ethnonym.

David SKERRITT, "A negotiated ethnic identity: San Rafael, a French community on the Mexican Gulf Coast (1833-1930)".

The article analyses the impact of the Mexican Revolution (1910) upon a community of French colonists, established on the Gulf Coast since the first half of the 19th century.

The revolution is the central point for the consideration of the group's identity. However, the text proposes an historical approach which goes beyond the specific event, and analyses the interplay of different processes, times and spaces. These combinations fix the particular context in which the immigrants had to face the Revolution. From 1910 to 1930, mass mobilisation imposed the re-thinking of an identity, which up to that point had been structured around local social domination, and which hid social relations based upon material power, behind a screen of quasi-ethnic identity.

The Revolution forced a re-evaluation and greater definition of the place occupied by the group within the wider regional society.

KEYWORDS: Mexico — History — Rural — Migrants — 19th and 20th centuries.

André FRANQUEVILLE, "The 500 years and Indian identity in Bolivia".

In many South American countries where the amerindian element of the population remains very strong, the fifth centenary of the discovery of the continent gave rise to demonstrations aimed at asserting the identity and the vitality of the native peoples.

In Bolivia these peoples make up the two-thirds of the national population. Consequently the event received special attention, expressed by peaceful demonstrations of native peasant delegations marching into the main towns. The marches served as an increasingly urgent reminder to the government to recognize the rights of indigenous peoples, stifled for five centuries.

But, what has become of the claimed identity after these five centuries? How do the natives themselves perceive it? And how can a state which claims modernity accept it?

KEYWORDS: Bolivia — Fifth centenary — Colonization — Cultural identity — Peasants — Native peoples.

Luc CAMBRÉZY, "Malinche. The betrayed memory of an Indian princess".

Nearly five centuries after the *conquistadores* took Mexico, an Indian princess who was for a while Cortès' mistress still calls up strangely ambiguous, contradictory emotions among Mexicans. The story of one woman symbolises the start of interbreeding. The story of a name used today to stigmatise an attitude that the guardians of the country

go as far as considering to be a insupportable negation of an identity which was ceaselessly affirmed but always questioned.

KEYWORDS: Mexico — Indian — Malinchism — Identity — Interbreeding — Ambivalence — Nationalism — Memory.

Michel AGIER, "Lia's destiny. Individual history and collective identity at the *candomblé* in Bahia".

On the occasion of the first public appearance of initiates of an Afro-Brazilian temple (*terreiro*) in Bahia, the various meanings of the event, which is both a rite of passage and of mythical individual identification and a collective identity ritual, are discussed. Examination of the history of this *terreiro* and its young priestess is used to analyse the different determinants of individual mythical and social identification and the different dimensions of collective identity established in Afro-Bahian religious circles. The dimensions of family networks, spiritual attachments and political strategies are approached and related in order to understand the various identity orientations which are found in this religious environment.

KEYWORDS: Religion — Rite — Initiation — Biography — Networks — Genealogy — Blood — *Candomblé* — Salvador de Bahia — Brazil.

Marie-José JOLIVET, "Creolisation and integration at the carnival in French Guiana".

French Guiana is now strongly multi-cultural after being massively Creole for a long time. All the uncertainty of "Creoleness" comes into play at the annual carnival. A paradigm of Creole construction in relation to European and African cultures, the carnival is the subject of passionate discussions that reveal the deep contradictions of Guiana society. Society is hesitating between a spontaneous carnival enabling the self-affirmation of a Creole group into which migrants can be assimilated individually and a show carnival which obliges confirmation of one's identity by others but which allows migrants to become integrated in formed groups. The choice between the dynamics of tested but unsafe Creolisation or the falling back on "Creoleness" which is still in search of itself is difficult.

KEYWORDS: French Guiana — Carnival — Europeanism — Africanism — Creolisation — Integration reversal of values — Show — Mask.

Bertrand-F. GÉRARD, "The Frontier knows no limits".

In 1893, after noting that the pioneer front in the United States had disappeared, F. J. Turner proposed an historical and sociological interpretation of the "Frontier" whose ideological and almost mystical connotations still give substance to the American Dream. This article questions once again the notion of the "Frontier" and draws from it the structuring function in the building up of an imaginary North American identity.

KEYWORDS: United States — Colonisation — Frontier — American Dream — Amerindians — Topology.

RESUMEN

Anath ARIEL DE VIDAS, "Identidad del otro, identidad por medio del otro : Gestión del patrimonio cultural indígena en el Noroeste de México".

En el noroeste de México, en la huasteca veracruzana, las repercusiones de la política nacional en el contexto social cuestionan la noción de identidad. Como tela de fondo de esta política se encuentra el Acuerdo de Libre Intercambio Norte-Americano (Alena), que suscita en el país un gran número de reajustes económicos y culturales. Para el gobierno mexicano se trata, de un lado, de recuperar el acceso a los grandes financiamientos internacionales, y de proporcionar a sus vecinos del norte las pruebas necesarias del proceso de democratización deseado, y del otro lado, desquitarse frente a la americanización inminente que amenaza de sumergir al país. Enmudecido por la voluntad de hacer patente la apertura democrática y social y de reforzar la identidad nacional, el Estado se vuelca contra las poblaciones indígenas — sobre todo aquellas que su política neo-liberal deja abandonadas — ofreciéndoles créditos para salvaguardar su patrimonio cultural. Este artículo analiza la interacción entre la forma en que el Estado cree saber como utilizar sus recursos culturales y de identidad representados por los grupos étnicos, y el acoso que estos reservan a dicha política. Dentro de su relación con la cuestión de identidad, la política etática de legitimización y de apoyo de manifestaciones culturales indígenas se desarrolla desde entonces sobre varios planos y a cada etapa del sendero que sigue esta iniciativa. Si se analiza el discurso oficial y el de los detentores del patrimonio, el proceso de identidad se reviste de un sentido distinto.

PALABRAS CLAVES : Patrimonio — Identidad — El otro — Política etática — Tradición — Etnicidad.

Aline HÉMOND, "'Indígenas' o 'Civilizados'. El caso de la Presa de San Juan Tetelcingo (México)".

¿ Cuales son los cambios en la identidad de un grupo étnico cuando se choqua con una situación de pérdida de sus tierras, las cuales constituyen el soporte de sus referencias identitarias ? Esa situación, la enfrentó el grupo de los indígenas Nahuas del alto Balsas (estado de Guerrero, México) con el proyecto de construcción de la presa hidroeléctrica San Juan Tetelcingo. La lucha sostenida tuvo como primera consecuencia la redefinición de la identidad del grupo al nivel regional. Por otra parte, para poder luchar con todos sus derechos morales en contra de las empresas constructoras, los Nahuas tuvieron que encontrar, a nivel de sus representaciones, una respuesta a las preguntas siguientes : ¿ Quien es el "Indio" ? ¿ Quien es el Civilizado ? ¿ Quien es el Bárbaro ?

PALABRAS CLAVES : Identidad regional — Reformulación de la cuestión de la identidad — Representación del medio ambiente — Presa — Luchas indígenas — Nahuas — México.

David SKERRITT, "Identidad étnica negociada : San Rafael, una comunidad francesa en el Golfo de México (1833-1930)".

El presente artículo analiza los impactos de la Revolución Mexicana de principios del siglo en una comunidad de franceses establecidos en la costa del Golfo de México desde la primera mitad del siglo XIX.

La revolución de 1910 es el acontecimiento tomado como base para tratar la cuestión de la identidad de este grupo, sin embargo el texto propone un acercamiento histórico que privilegia — más allá de la coyuntura — un conjunto de procesos, de tiempos y de espacios. Este conjunto y las diversas combinaciones de sus componentes dejan aparecer los contextos específicos en los cuales tuvieron los colonos franceses que engrentarse con la Revolución. El periodo de movilización masiva de la Revolución Mexicana impone la reformulación de la cuestión de la identidad que se había establecido sobre la base de una dominación social, a nivel local y nacional, y que ocultaba las relaciones fundadas sobre la apropiación del espacio, bajo las apariencias de una construcción identitaria de orden casi étnico.

La Revolución implica una reevaluación, y una definición más extensa del lugar que ocupa esta colectividad dentro del conjunto de la sociedad regional.

PALABRAS CLAVES : México — Historia — Rural — Emigrantes — Siglos XIX y XX.

André FRANQUEVILLE, "Los 500 años y la identidad india en Bolivia".

En varios países de América del Sur donde el elemento indígena de la población sigue numeroso, el quinto centenario del descubrimiento del continente dió lugar a manifestaciones cuyo propósito fue afirmar la identidad y vitalidad de los grupos poblacionales autóctonos.

En Bolivia donde los mismos constituyen las dos terceras partes del total, el evento fue especialmente festejado mediante marchas pacíficas de campesinos hacia las mayores ciudades, con el afán de hacer recuerdo a los poderes públicos la reivindicación cada vez más urgente de sus derechos desconocidos desde hace cinco siglos.

¿ Pero de cuál identidad se trata, después de este lapso de cinco siglos ? ¿ Cómo los autóctonos la perciben ? ¿ Y cómo un Estado que se pretende moderno puede conformarse con ésta ?

PALABRAS CLAVES : Bolivia — Campesinos — Colonización — Identidad cultural — Pueblos Originarios — Quinto centenario.

Luc CAMBRÉZY, "La Malinche. La memoria trágica de una princesa indígena".

Casi cinco siglos después de la Conquista de México por los conquistadores, una princesa indígena que fué en un momento la amante de Cortés, sigue suscitando sentimientos profundamente ambigüos y contradictorios. Es la historia de una mujer que simboliza el comienzo del mestizaje. La historia de un nombre usado hoy en día para identificar una actitud que los protectores de la patria consideraran como una negación insuportable de la identidad, reafirmada sin ceso, pero al fin siempre cuestionada.

PALABRAS CLAVES : México — Indígena — Malinchismo — Identidad — Mestizaje — Ambivalencia — Nacionalismo — Memoria.

Michel AGIER, "O destino de Lia. História individual e identidade coletiva no candomblé da Bahia".

Na ocasião da primeira saída pública das filhas-de-santo de um terreiro afro-brasileiro na Bahia, o artigo questiona os diversos sentidos deste evento, ao mesmo tempo rito de passagem e de identificação mítica individual, e ritual de identidade coletiva. O estudo da história desse terreiro e da sua jovem me-de-santo permite analisar os diversos determinantes da identificação mítica e social individual, bem como as diferentes dimensões da identidade coletiva construída no meio religioso afro-baianos. As dimensões familiares, espirituais e políticas são analisadas e relacionadas para entender as diversas orientações identitárias presentes nesse meio religioso.

PALABRAS CLAVES : Religio — Rito — Iniciação — Biografia — Redes — Genealogia — Sangue — Candomblé — Salvador da Bahia — Brasil.